Ali Mérad

Islamul contemporan

53

Micro-sinteze

Corint

Redactor:
Mirella Acsente

Tehnoredactare computerizată:
Cristina Bucuroiu, Jora Grecea

Coperta:
Walter Riess

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
MÉRAD, ALI
Islamul contemporan / Ali Mérad; trad.: Gheorghe Țițeica; pref.: Dana Zaharia; - București: Corint, 2003
Bibliogr.
ISBN 973-653-462-6

I. Țițeica, Gheorghe (trad.)
II. Zaharia, Dana (pref.)

94(=411.21)
297

ALI MÉRAD
L'ISLAM CONTEMPORAIN
© Presses Universitaires de France, 1984
Ediţia a VI-a actualizată, 2002

Toate drepturile asupra acestei versiuni
în limba română sunt rezervate Editurii CORINT

ISBN: 973-653-462-6

ALI MÉRAD

ISLAMUL CONTEMPORAN

Traducere: Gheorghe Ţiţeica
Prefaţă: Daniela Zaharia

CORINT
Bucureşti, 2003

DE ACELAŞI AUTOR

LUCRĂRI PUBLICATE LA PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

L'exégèse coranique, colecţia „Que sais-je?”, nr. 3406.
La tradition musulmane, colecţia „Que sais-je?”, nr. 3627.

LUCRĂRI PUBLICATE LA ALTE EDITURI

N'avons-nous pas le même Père?, împreună cu Armand Abecassis şi Daniel Pézeril, Éd. du Chalet, 1972, 152 p.
Charles de Foucauld au regard de l'Islam, Éd. du Chalet, 1975, 144 p.
Lumière sur Lumière. Pages d'Islam. Introduction à la Pensée islamique, Éd. du Chalet, 1978, 128 p.
Le Réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940. Essai d'histoire religieuse et sociale, Paris–Haga, Mouton & Cie, 1967, 472 p.
Ibn Bâdîs, commentateur du Coran, Paris, P. Geuthner, 1971, 267 p.
Articolul „Islāh” (Réforme, réformisme) în *Encyclopédie de l'Islam*, Leiden, E. J. Brill, vol. IV, 1973, pp. 146–170.
Islam et Christianisme en dialogue, împreună cu Jean-Paul Gabus şi Youakim Moubarac, Paris, Éd. du Cerf, 1982, 188 p.

PREFAŢĂ

Cititorii români au şansa de-a descoperi cartea lui Ali Mérad tocmai în această perioadă tulbure şi tensionată. De aproape doi ani privim cu o teamă reînnoită spre Orient. Agresivitate, ură, conflicte purtate cu mijloace din ce în ce mai radicale şi mai perverse în acelaşi timp provoacă oroarea unei lumi care se credea la adăpost de astfel de pericole, protejată de tehnologia sa, dar şi de opţiunea făcută pentru valorile umaniste şi democratice. Ştiam că Orientul Apropiat este de decenii un teritoriu al tensiunilor şi conflictelor neobosite, ştiam că în multe state islamice credinţa şi politica s-au asociat în combinaţia terifiantă fundamentalistă pe care lumea modernă o dezaprobă; nu ştiam însă, în pofida atâtor semnale, cât de aproape suntem de-a fi atraşi în această furtună de fapte pe care nu le înţelegem pe deplin. Situaţiile pe care le privim şi la care uneori participăm ne pun în faţa unor întrebări fără precedent. Sensibilitatea şi raţionalismul occidental sunt şocate de noile forme pe care ura şi disperarea le pot lua.

Pentru cei care şi-au încântat copilăria cu savuroasele poveşti ale Şeherezadei, sau pentru cei a căror curiozitate s-a aplecat asupra istoriilor fascinante ale călătorilor arabi şi persani care au străbătut continente şi au deschis drumuri nu numai pentru comerţ, ci şi pentru imaginaţie, acest Islam vindicativ şi "alienat", cum îl numeşte Ali Mérad, este necunoscut. Cum se pot naşte în aceeaşi lume, cu aceleaşi tradiţii culturale, Cartea vindecării sufletului a lui Avicenna, catrenele lui Omar Khayyam şi terorismul sinucigaş?

Ali Mérad pune în discuţie conceptul de „decadenţă" a culturii islamice, corespunzând cronologic secolelor XIV-XVIII. Autorul însuşi consideră nedreaptă această etichetare. Trebuie totuşi să remarcăm faptul că, în comparaţie cu perioada precedentă, cea a „vârstei de aur" a lumii musulmane, începând cu secolul al XIII-lea spaţiul islamic produce din ce în ce mai puţine opere originale şi tinde să se închidă în sine, limitându-şi subiectele de

reflecţie. Cauzele sunt mai degrabă istorice decât culturale: extinderea în spaţiu (din sudul Spaniei până în Extremul Orient) a condus în cele din urmă la fragmentarea lumii musulmane, expansiunea otomanilor a făcut să dispară cultura bizantină, care fusese altădată o sursă culturală importantă pentru civilizaţia arabă, Reconquista i-a îndepărtat pe arabi din Europa, izolându-i şi mai mult. În secolul al XVIII-lea, civilizaţia modernă a surprins lumea islamică dezbinată, aproape inertă din punct de vedere cultural şi politic, iar efectele acestei întâlniri au fost contradictorii: pe de o parte o "renaştere" islamică, pe de alta, o "alienare" din ce în ce mai accentuată, ale cărei consecinţe devin grave în perioada postbelică.

În secolul al XX-lea, necesitatea găsirii unui răspuns la exigenţele vremii a condus spre trei reacţii ideologice şi politice diferite: opţiunea pentru modernitate, laicitate şi democraţie, naţionalismul arab (nuanţat de panislamism) şi fundamentalismul islamic. Prima soluţie, care a fost experimentată în mai multe ţări din Orientul Apropiat şi Mijlociu, a eşuat în cea mai mare parte a cazurilor. Doar Turcia, datorită unei politici decise şi constante inspirate de Kemal, întemeietorul statului modern, a reuşit să menţină un pluralism politic veritabil. Naţionalismul (în special baasismul), care a început prin a produce o deschidere culturală, a evoluat către regimuri dictatoriale totalitare, cazul cel mai elocvent fiind Irakul. Fundamentalismul, deşi nu a impus regimuri politice de această factură decât în câteva state, este prezent pretutindeni, iar influenţa sa este detectabilă cu uşurinţă în importanţa acordată dreptului islamic în aproape toate ţările musulmane. Importanţa petrolului, ca resursă fundamentală pentru lumea modernă, a complicat încă şi mai mult situaţia acestor ţări, în special a celor din Orientul Apropiat, supuse unor presiuni constante, interne şi externe.

Ali Mérad încearcă să prezinte unor cititori a căror opinie este, de cele mai multe ori, dependentă de prejudecăţi sau de informaţii parţiale şi de explicaţii simpliste, diversitatea unei lumi pe care nu o mai putem ignora. Cartea sa, scrisă din punctul de vedere al celui care este împărţit între două civilizaţii — cea islamică şi cea modernă occidentală —, este, în zilele acestea, lectura care poate fi considerată o elementară necesitate.

Daniela Zaharia

CUVÂNT ÎNAINTE

Acest volum îşi propune să facă o prezentare succintă a Islamului în cadrul său contextual contemporan: o arie geopolitică, un „spaţiu istoric”, un câmp sociocultural în care se înscrie *Umma* islamică în devenirea ei, o comunitate care reprezintă aproape un sfert din omenire.

Referinţele care atestă unitatea comunităţii islamice nu pun în evidenţă totuşi o lume monolitică. Ele nu pot masca disparităţile de ordin sociologic, clivajele religioase, antagonismele politice ţinând de opţiunile ideologice ale fiecărei componente a *Umma*.

În lucrarea de faţă nu ne propunem să înfăţişăm o astfel de complexitate nici sub aspect istoric, nici din punctul de vedere al realităţii sociale. Ne vom limita doar la a-i trasa marile linii de evoluţie şi a-i marca punctele de reper esenţiale. Această necesară simplificare va fi uneori impusă de similitudinile ce caracterizează evoluţia mai multor ţări musulmane: mai întâi supuse aceloraşi tutele străine, apoi angajate în acelaşi proces de eliberare naţională, şi în prezent aflate în căutarea aceluiaşi progres social, economic şi cultural, poziţie identică cu aceea a majorităţii ţărilor în curs de dezvoltare.

Este de la sine înţeleasă întreaga complexitate a problemelor cu care se confruntă în prezent lumea musulmană ca urmare a accelerării schimbărilor sociale şi a apariţiei ideologiilor politico-religioase aflate în divergenţă fie cu conservatorismul ortodoxiilor tradiţionale, fie cu îndrăzneala modernistă a regimurilor laice. Faţă de

abundenţa doctrinelor islamiste şi revoluţionare, nu putem decât să schiţăm temelele unei dezbateri ce se extinde la dimensiuni planetare.

În afară de aceasta, având în vedere sursele noastre de documentare (în majoritate în limbile arabă, engleză şi franceză), privirea noastră nu poate să îmbrăţişeze toate orizonturile gândirii islamice contemporane. Asupra Islamului din China, de exemplu, există prea puţine informaţii. De la comunităţile musulmane din Extremul Orient, din Asia Centrală, din Africa de Sud, din Caraibi şi din America de Sud, nu răzbat decât slabe ecouri, pentru a nu mai vorbi despre comunităţile cărora regimurile la putere nu le oferă nici un mijloc de a comunica cu lumea exterioară.

Îl rugăm pe cititor să aibă îngăduinţă faţă de unele lacune şi insuficienţe. Marile ansambluri ascund inevitabil realităţile cele mai umile, aflate cel mai adesea în afara razei de acţiune a istoricului. Dar marile ansambluri geopolitice şi culturale sunt cele care conferă Comunităţii musulmane veritabila ei statură istorică; şi datorită lor omenirea contemporană are posibilitatea să cunoască Islamul şi mesajul acestuia.

INTRODUCERE

ISLAMUL:
OMNIPREZENT ŞI ÎNDEPĂRTAT

Apariţia Islamului în prim-planul tuturor aspectelor vieţii internaţionale constituie una dintre caracteristicile majore ale istoriei contemporane. Obiect de necontenite dezbateri, mai cu seamă în ultimele două decenii, Islamul face parte din realitatea actuală. Sursă de îngrijorare pentru unii, enigmă redutabilă pentru alţii, el reprezintă un fel de provocare pentru gândirea occidentală care, pe baza erudiţiei orientaliste, a crezut vreme de peste un secol că fenomenul islamic a fost decodificat în toate dimensiunile sale.

Revoluţiile şi reacţiile de tot felul care au loc actualmente în lumea musulmană repun zi de zi în cauză o anumită viziune occidentală a Islamului, fondată cel mai adesea mai curând pe stereotipuri decât pe o cunoaştere adevărată. Tot arsenalul de idei căpătate în legătură cu „Orientul", cu arabii şi cu lumea musulmană, este pe cale să se facă ţăndări. Mijloacele de informare în masă transmit către milioane de oameni imaginea noilor aspecte ale Islamului, demonstrând prin aceasta lipsa de consistenţă a reprezentărilor convenţionale. Unii se încăpăţânează să-şi păstreze certitudinile familiare asupra Islamului; dar mulţi încearcă să se informeze, să înţeleagă. Nu mai este vorba de o curiozitate docilă faţă de mirajele exotismului, ci de o reală trezire a conştiinţelor în faţa fenomenului islamic din lumea contemporană.

Mutaţiile ce au loc în comunitatea musulmană sunt încă departe de a fi percepute din exterior, mai ales de către

europeni, drept o etapă normală în evoluţia acesteia către noi echilibre sociale şi politice. Există prea des tendinţa de a vedea în efervescenţa actuală a lumii islamice o ameninţare potenţială pentru pacea şi securitatea economică a naţiunilor moderne. Sunt evocate tot felul de sperietori provenite din alte epoci („Semiluna contra Crucii", etc). Acolo unde o analiză lucidă ar autoriza un diagnostic mai puţin alarmist, sunt supralicitate riscurile violenţelor motivate de „războiului sfânt"

Căci, dincolo de anumite turbulenţe marginale, este vorba de fapt de reacţii de apărare faţă de modernitate, percepută ca o proiecţie a hegemonismului politico-economic al Occidentului. De aici provine vehementa contestare a civilizaţiei occidentale: nu din cauza valorilor pe care ea le aduce, ci pentru caracterul de simbol al alienării pe care îl oferă. De aici provine căutarea permanentă a autenticităţii prin apelul la izvoarele credinţei şi culturii islamice, pe baza unui discurs de tip fundamentalist. De aici provine dramatica trezire a conştiinţei unor popoare altădată resemnate în universul lor arhaic şi cărora ideologiile — sau teologiile — de eliberare le inspiră o nevoie arzătoare de dreptate şi demnitate. Toate acestea conferă impresia unor vaste mutaţii ce cuprind din aproape în aproape întregul ansamblu al lumii islamice.

Amploarea fenomenului este situată la scara întregii arii geopolitice şi culturale a Islamului. În interiorul acestui spaţiu se află un miliard şi jumătate de oameni care încearcă să-şi găsească un loc în istorie, după ce multă vreme au fost ţinuţi departe de scena internaţională. Numeroase ţări musulmane abia trecute de etapa decolonizării din anii 1960–1970 şi angrenate în condiţii foarte defavorabile în lupta pentru dezvoltare economică, socială şi culturală, se află în plină criză de creştere. Dar

totodată ele sunt în căutarea unei identităţi, a unei stabilităţi politice, a unui echilibru sociocultural, acolo unde disparităţile de ordin etnic sau lingvistic şi antagonismele religioase subminează edificarea structurilor instituţionale ale unui stat modern.

Prin aceste observaţii de început, dorim doar să subliniem necesitatea unei corecte cunoaşteri a Islamului, a unei mai bune înţelegeri a realităţilor şi mentalităţilor acestui mare ansamblu uman pe care îl reprezintă lumea musulmană. Dacă importanţa fenomenului islamic impune atenţia factorilor politici şi a mijloacelor de informare, cărţile consacrate Islamului îl pot deconcerta pe musulman. Căci deşi publicarea a numeroase lucrări pe această temă denotă o creştere a interesului faţă de lumea islamică, ele conferă adesea acestor realităţi o dimensiune de bizarerie care le face de neînţeles pentru opinia publică.

Deopotrivă omniprezent şi necunoscut, obsedant dar ţinut la distanţă, Islamul continuă să fie privit sub semnul ambiguităţii. Monoteismul acestuia este recunoscut ca atare, dar este opus adesea altor „religii din Cartea Sfântă"; aportul său la civilizaţia universală este vag reamintit, însă islamismul este considerat ca iremediabil lovit de sterilitate ştiinţifică; este catalogat drept debitor veşnic în materie de tehnologie şi de modele culturale; nu e considerat capabil de a oferi lumii vreo sursă de îmbogăţire sau vreun „adaos sufletesc" cât de mic.

Mai rău decât atât: în cadrul informaţiilor şi prezentării mediatice a actualităţilor, nu sunt rare cazurile când Islamul este asociat cu imagini arhaizante ori rebarbative. Astfel de viziuni nu pot decât să accentueze reprezentările depreciative la adresa musulmanilor. Nici pe plan politic nu lipsesc exagerările menite a stigmatiza regimurile musulmane: unele sunt apreciate drept excesive pentru

ardoarea lor revoluţionară, iar altele drept încremenite în conservatorism despotic.

Astfel se înfăţişează astăzi tabloul relaţiilor dintre lumea occidentală şi lumea islamică. Logica dură a intereselor naţionale, o profundă disparitate de ordin cultural, o neîncredere pe cât de iraţională pe atât de înrădăcinată, nu lasă decât o marjă îngustă pentru o reală comunicare între aceste două mari arii de civilizaţie. Cu toate acestea, interdependenţa lor se înscrie în noua configuraţie a lumii în virtutea legăturilor stabilite în perioada colonială, fără a mai vorbi de schimburile existente dintotdeauna între ţările bazinului mediteranean. La aceste realităţi istorice se adaugă imperativele inerente noii ordini economice: iată tot atâtea raţiuni susceptibile să încurajeze atât Occidentul cât şi lumea musulmană să făurească împreună o politică de înţelegere şi cooperare în toate domeniile.

Pentru a fi benefică ambelor părţi, această necesară cooperare trebuie să se bazeze pe cunoaştere şi recunoaştere reciprocă. Ea necesită o voinţă de înţelegere mutuală, dincolo de adversităţile seculare şi în pofida sechelelor colonialismului. Nevoile lumii musulmane sunt imense datorită înapoierii sale în domeniile socio-economic şi tehnologic. Dar cu cât ea aspiră mai puternic spre cooperarea cu Occidentul, cu atât se teme mai mult de intenţiile hegemonice ale acestuia, la fel de alienante ca şi fostele dominaţii coloniale.

În raporturile sale actuale cu Occidentul, lumea musulmană nu pune accent numai pe aspectele materiale. Oricât de vitale ar fi ele, schimburile economice nu pot constitui totalitatea acestor raporturi prin excluderea relaţiilor umane şi culturale. Dar aspiraţiile lumii islamice şi valorile sale de civilizaţie par a cântări destul de puţin în ochii ţărilor occidentale, foarte convinse de propria

superioritate. În privinţa sorţii minorităţilor sau popoarelor musulmane (Bosnia-Herţegovina, Kashmir, Kossovo, Palestina, Filipine, Cecenia etc.), punctul de vedere islamic se bucură arareori de înţelegerea şi susţinerea puterilor occidentale.

De aici provine atitudinea de contestare crescândă a ţărilor Islamului faţă de Occident şi de valorile sale, faţă de anumite modele culturale şi politice în care musulmanii văd încarnarea unui Occident dezavuat de ei. De aceea valori precum laicitatea, egalitatea între sexe, chiar democraţia, sunt adeseori respinse ca simboluri ale unei „alinieri" şi a unei dovezi de dependenţă faţă de Occident.

Toate aceste considerente conturează necesitatea unei priviri din interior asupra Islamului şi realităţilor sale actuale. Departe de noi ideea că nimic nu a fost întreprins în acest sens. În Europa ca şi în America, tot mai multe voci solicită lumii occidentale să cunoască Islamul în adevărata lui lumină, să îl aprecieze în funcţie de manifestările sale reale şi nu pe baza unor imagini substituite, de cele mai multe ori deformate şi depreciative[1]. Ceea ce implică o observaţie obiectivă şi sinceră care să mobilizeze resursele inteligenţei şi ale inimii, condiţie necesară pentru depăşirea prejudecăţilor cultivate de o lungă tradiţie culturală europocentristă.

Lucrarea de faţă nu pretinde să constituie o sinteză a ceea ce se scrie despre Islam şi a ceea ce înseamnă experienţa trăită de lumea musulmană în diversele sale componente. Ea îşi propune să prezinte un minimum de elemente introductive necesare unei corecte înţelegeri a Islamului în evoluţia lui istorică şi culturală începând cu sfârşitul secolului al XIX-lea, adică începând cu momentul

---

[1] Vezi lucrarea foarte documentată a lui Edward W. Said, *Orientalism*.

în care conştiinţa islamică iese definitiv din universul premodern sub impactul dominaţiilor străine şi a primelor transferuri culturale (în sensul Occident-Orient). În acel moment, majoritatea popoarelor musulmane, puse în faţa realităţilor noii lumi, se văd brusc confruntate cu provocările modernităţii şi sunt obligate să intre plenar în civilizaţia epocii contemporane.

Capitolul I

ISLAMUL ÎN PRAGUL EPOCII MODERNE

S-a scurs mai bine de un secol de când lumea musulmană a intrat într-o fază de renaştere ce a urmat perioadei numită convenţional „de stagnare culturală” Vom examina mai jos problematica acestei reînnoiri şi vom trece în revistă teoriile de sorginte musulmană menite să explice întârzierea Islamului în domeniul ştiinţific şi, ca o consecinţă, în cel al civilizaţiei materiale.

I. Problema periodizării

Într-un domeniu atât de vast ca cel al istoriei culturale a Islamului, domeniu care se întinde de-a lungul a paisprezece secole şi acoperă un larg evantai al societăţilor umane, este dificil să stabilim o periodizare strictă. În afară de aceasta, criteriile de apreciere riscă să fie marcate de subiectivitate. Conform unei scheme clasice a orientalismului, istoria culturală a lumii musulmane se rezumă la trei mari momente:

a) Faza Islamului triumfător din punct de vedere militar şi cultural: *grosso modo*, de la mijlocul secolului al VII-lea până la mijlocul secolului al XIII-lea (punct de reper crucial: în 1258, mongolii cuceresc Bagdadul, capitală a Imperiului abbasid);

b) Secolele de declin cultural (mijlocul secolului al XIII-lea –sfârşitul secolului al XVIII-lea);

c) Renaşterea modernă, sub impactul pătrunderii britanicilor în India (sfârşitul secolului al XVIII-lea–începutul

secolului al XIX-lea) şi a expediţiei franceze în Egipt (1798–1801).

Această schematizare este departe de a fi satisfăcătoare din punctul de vedere musulman. Conceptul de *declin cultural* este respins de autorii musulmani. Ei îl consideră inadecvat, dată fiind diversitatea socioculturală din ţările Islamului. În plus, el reflectă o necunoaştere a aspectelor pozitive ale culturii islamice situate cronologic în afara perioadei — universal cunoscute — „a vârstei de aur" a Islamului.

O vastă campanie de cercetări ce se efectuează în spaţiul musulman tinde să reabiliteze „secolele de decadenţă" şi să demonteze această concepţie emisă de Occident (şi adesea preluată în Orient) ca un lucru demonstrat ştiinţific. Argumentul fundamental al criticii musulmane este acela că orientaliştii şi discipolii lor arabo-musulmani fac abstracţie de specificitatea Islamului şi de spiritul culturii sale. Ceea ce apărea în ochii europeanului, către sfârşitul secolului al XIX-lea, ca o stare de decădere, pe baza criteriilor de atunci (pozitivism, scientism, cultul maşinismului, valorizarea individualismului, etc), poate fi perceput de către musulman drept semn de vitalitate spirituală. În schimb, pentru musulmanii care plasează idealul nu în frenezia civilizaţiei industriale ci în permanenţa unei vieţi simple, într-o societate fraternală, adoptarea modelelor culturale ale Occidentului poate fi interpretată ca un simptom al alienării şi declinului.

1. Până în secolele XIII–XIV, lumea islamică păstrează un avans net în domeniul filosofic precum şi în numeroase alte discipline în care cercetările sunt încă modeste în spaţiul creştin. Pentru marile spirite europene, de la Roger Bacon (1214–1294) la François Rabelais (1494–1553),

cultura arabo-musulmană este o cultură de referinţă. Ea este capabilă să dea lumii un geniu de anvergura unui ibn-Khaldūn (1332–1406), prin care Raţiunea îşi afirmă preponderenţa în cadrul procesului de cunoaştere.

2. La sfârşitul secolului al XIV-lea şi începutul celui de-al XV-lea, paralel cu gestaţia Renaşterii europene, cultura islamică pare a fi suficient de dotată pentru a depăşi cadrele gândirii medievale. Dar Europa, intrată în era marilor descoperiri, va devansa pentru mai multe secole lumea musulmană în privinţa organizării pe baze noi a cunoaşterii. O dată cu primele cuceriri ştiinţifice şi tehnice (îndeosebi cu răspândirea tiparului), şi graţie unei dinamici socioculturale superioare celei din ţările Islamului, Renaşterea se pregăteşte să făurească instrumentele supremaţiei tehnologice şi economice a Occidentului.

3. În această perioadă (secolele XV–XVI), Islamul continuă să reprezinte o mare putere militară, pe pământ şi pe mare (în pofida înfrângerii de la Lepanto din 1571). Vigoarea Imperiului Otoman asigură încă pentru numeroase popoare musulmane o relativă autonomie politică; dar el nu reuşeşte să le insufle acestora mari ambiţii în materie de dezvoltare şi nici sub aspectul unor proiecte culturale. Creând un imperiu prea vast şi disparat, sistemul otoman este puţin propice schimburilor culturale şi operelor de creaţie. Spre deosebire de Imperiul abbasid (750–1258), care fusese o intersecţie de culturi şi un creuzet de civilizaţii, Imperiul Otoman va trăi din împrumuturi eterogene nesupuse nici unui principiu unificator.

Subjugate dar neasimilate, diferitele naţionalităţi nu-i aduc Imperiului nici energiile unei adeziuni fecunde, nici resursele indispensabile progresului social şi material.

Sub tutela nominală a otomanilor, popoarele musulmane îşi urmează propriile evoluţii în condiţii mai mult sau mai puţin favorabile, în funcţie de poziţia geografică, potenţialul economic şi geniul naţional al fiecăruia.

Dar era elanului creator şi a marilor producţii ale spiritului pare a se apropia de sfârşit pe întreaga întindere a spaţiului islamic. Lumea Islamului se baricadează într-un fel de zăvorâre morală[2]. Doar ici-colo remarcăm câteva încercări de reînnoire doctrinală, de exemplu în cadrul şcolii neohanbalite, ilustrate de teologul sirian Ahmad ibn-Taymiyya (m. 728/1328). Totuşi, din aceste eforturi intermitente, din aceste opere invariabil ataşate modelelor clasice, nu răzbate nici un demers într-devăr novator, nici o deschidere către universul cultural al creştinătăţii, nici o tentativă serioasă de sinteză a ştiinţei moderne în genul *Enciclopediei* lui Diderot şi d'Alembert (1751–1772). Dominaţia armată, care conferea legitimitate califatului otoman, apărea drept singura lui raţiune de a exista. Dar acest regim era destinat unui lent declin cauzat de carenţe iremediabile.

4. După succesele fulgerătoare din secolele al XV-lea şi al XVI-lea (1453, cucerirea Constantinopolului; 1526, cucerirea Ungariei) şi după ultima ofensivă în direcţia Vienei (asediată pentru a doua oară în vara lui 1683), puterea otomană va cunoaşte o fază de reflux. Acest proces se va accentua sub efectele conjugate a mai multor factori: coagularea conştiinţei europene şi mobilizarea creştinătăţii în faţa „pericolului musulman"; rezistenţa naţionalităţilor subjugate, ostile prezenţei turceşti; în

[2] Începând cu secolele IV–X, argumentul „închiderii uşii *Ijtihād*-ului" (sau libera cercetare personală) accentuează tendinţele de repliere în zonele memoriei şi tradiţiei.

sfârşit, incapacitatea sistemului otoman de a se adapta exigenţelor războiului modern.

În această rapidă trecere în revistă nu putem stărui asupra situaţiei imperiilor şi altor formaţiuni statale ce formau, alături de Imperiul Otoman, osatura politică a lumii musulmane, cum ar fi: Imperiul Safavizilor în Persia (1502–1736); Imperiul Marilor Moguli în India; sultanatele Sumatrei (după 1507) şi Javei (după 1518); Imperiul şerifian în Maghreb (sub dinastiile saadiană şi alauită); imperiile şi regatele din Africa Centrală şi de Vest, în special Imperiul Songhay (Niger-Mali)[3]. Din punct de vedere sociocultural, marile ansambluri musulmane de la marginile Imperiului Otoman nu erau mai bine dotate decât acesta pentru a se putea angaja, la rândul lor, în aventura ştiinţifică şi tehnologică a timpurilor moderne.

II. Sfârşitul unei epoci

Ultimul sfert al veacului al XVIII-lea apare din toate punctele de vedere ca un moment decisiv în evoluţia lumii islamice. Până atunci, comunitatea musulmană trăia într-un univers mintal şi cultural ferit de influenţe exterioare, după cum o dovedesc stabilitatea cadrelor instituţionale, structurile socio-economice, modul de viaţă intelectuală şi permanenţa valorilor tradiţionale în sânul familiei şi Cetăţii.

Dar, după ce fuseseră vreme de secole profund ancorate în certitudinile credinţei şi culturii lor, în interiorul unor frontiere inviolabile, popoarele musulmane încep să sufere asalturile unei Europe expansioniste.

---

[3] Vezi Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam*, Chicago, 1974, vol. 3, pp. 1–161: imperiile islamice în evoluţia lor istorică şi socioculturală.

Şocul colonial. Expansiunile coloniale sunt mai întâi percepute de către musulmani ca noi cruciade împotriva teritoriului lor. Ele declanşează reacţii de apărare, dispersate în timp şi spaţiu, fără mare eficacitate în faţa puterii ofensive a europenilor. Acolo unde se prăbuşesc structuri politice locale, rezistenţa este asigurată de conducători sub stindardul credinţei: marabuţi (asceţi), şerifi (care se declară descendenţi ai Profetului), reformatori de toate orientările, mahdii (fondatori de curente mesianice), se ridică pentru a predica reînarmarea morală a Comunităţii, întoarcerea la izvoarele Credinţei şi restaurarea tradiţiilor Profetului drept căi de salvare pentru musulmani.

Eşecurile istorice ale lumii musulmane sunt interpretate ca avertismente ale Providenţei. Pornind de la principiul coranic: „Dumnezeu nu schimbă condiţia unui popor atâta vreme cât acesta nu se schimbă prin el însuşi" (*Coran*, XIII, 11), reformatorii vor stabili că: a) dacă musulmanii trăiesc o soartă defavorabilă, înseamnă că o merită din cauza comportării lor necorespunzătoare faţă de exigenţele fundamentale ale Revelaţiei; b) salvarea lor rezidă într-o schimbare care să-i facă apţi să merite măreţia (*siyāda*) şi fericirea (*sa'āda*) către care aspiră.

Reluat mereu ca un laitmotiv, versetul menţionat va forma argumentul central al discursurilor islamice din perioada colonială: unele, axate prioritar pe tema războiului sfânt, pentru a galvaniza energiile în lupta contra ocupantului; altele, predicând fără încetare urgenta regenerare morală şi spirituală a Islamului.

Mobilizându-se în lupta împotriva Europei în vederea salvgardării credinţei şi libertăţii lor, popoarele musulmane s-au trezit angajate prin forţa împrejurărilor într-un proces de mutaţie socioculturală: un proces plin de tensiuni între generaţii, medii sociale şi, mai ales, în clasele intelectuale,

între partizanii modernismului şi apărătorii valorilor tradiţionale, ca expresii optimale ale modelului islamic. Această dezbatere va domina gândirea musulmană de-a lungul întregului secol al XIX-lea şi începutul secolului al XX-lea. Miza era considerabilă. Pentru mulţi apărea ca dificilă negocierea unui schimb: pe de o parte, fidelitatea faţă de patrimoniul cultural al Islamului, un anume tip de relaţii umane şi un anumit mod de viaţă în Cetatea musulmană; pe de altă parte, modelele culturale ale Occidentului şi atracţiile civilizaţiei moderne.

Capitolul II

REDEŞTEPTAREA ISLAMICĂ

Ultimele decenii ale secolului al XIX-lea au fost marcate de trezirea la viaţă a lumii musulmane. Acest fenomen, deopotrivă politic şi religios, apare drept rezultanta unui dublu curent de idei: unul, de inspiraţie religioasă, ataşat mişcării reformiste pe cale de formare în spaţiul islamic încă de la sfârşitul secolului al XVIII-lea; celălalt, de origine laică şi de orientare modernistă (modernitatea era pe atunci sinonimă cu civilizaţia europeană).

În vreme ce energiile declanşate sub semnul Renaşterii (în arabă *Nahda*) sunt folosite pentru a anula întârzierile socioculturale ale lumii islamice, căutările inspirate de motivaţii religioase vizează crearea unei dinamici de reînnoire şi de Reformă (concept coranic: *Islāh*), în perspectiva unei armonizări între elementele de tradiţie şi condiţiile vieţii moderne.

I. Reforma islamică modernă

1. **Continuitatea spiritului de reformă în Islam.** Reforma din secolul al XIX-lea nu constituie un fenomen de ruptură şi nici un accident în istoria religioasă a ţărilor Islamului. Ea reprezintă un moment accentuat al unei evoluţii socioculturale în care spiritul de reformă apare ca o constantă.

Într-adevăr, chiar recunoscând necesitatea pentru Comunitate de a se deschide realităţilor vremii, reformatorii Islamului modern au căutat să-şi situeze discursul şi

acţiunea în spiritul gânditorilor necontestaţi ai înaltei tradiţii. Dincolo de omagiul cuvenit acordat autorităţii martorilor Islamului original, pentru reformatorii moderni se pune problema de a-şi afirma ataşamentul la principiul de continuitate al Comunităţii faţă de originile sale.

Refuzând ruptura cu curentele de gândire care au animat viaţa întregii *Umma* încă din era profetică, reformatorii musulmani moderni îi au ca principale referinţe pe învăţaţii primei vârste a Islamului; ei îi onorează de asemenea pe cei mai eminenţi reprezentanţi ai gândirii şi doctrinei clasice, precum al-Ghazzāli (m. 505/1111) şi ibn-Taymiyya (m.728/1328), datorită cărora spiritualitatea şi ortodoxia musulmană au fost periodic revigorate.

2. **Marii reformatori moderni.** În tradiţia acestor maeştri spirituali ai Islamului se înscriu numele a numeroşi reformatori apăruţi în spaţiul musulman între sfârşitul secolului al XVIII-lea şi sfârşitul secolului al XIX-lea. Să-i cităm pe: Ahmad Shāh Walī Allāh (1702–1762), în India; Moh. ibn-'Abd-al-Wahhāb (1703–1791), în Arabia; Othmān Dan Fodio (1754–1817) în centrul-vest african (Niger); Sayyid Ahmad Khan (1817–1898), în India; Jamāl al-Dīn al-Afghānī (1839–1897) în Orientul Mijlociu; Muhammad 'Abduh (1949–1905), în Egipt.

Toţi aceşti reformatori nu aveau desigur nici acelaşi profil intelectual, nici acelaşi temperament, nici aceeaşi concepţie faţă de reforma islamică modernă. Unii îşi gândeau acţiunea în termenii reformei morale şi religioase, ca o prelungire a însăşi misiunii profetice; alţii îşi asumau sarcina exclusivă de a promova schimbarea la nivelul mentalităţilor, al moravurilor şi al sistemului educativ, în dorinţa de a adapta structurile socioculturale ale lumii musulmane la nevoile timpurilor noi. Şi eforturile unora, şi

ale celorlalţi se întâlneau într-un fel de elan mistic de a restaura măreţia Islamului, fie prin adăparea la o tradiţie religioasă recunoscută pentru fecunditatea sa culturală, fie pe calea unui progres social şi material care să împrumute de la Occident „ceea ce acesta are mai bun” în domeniul civilizaţiei materiale.

Pe scurt, începând cu mijlocul secolului al XIX-lea, din India până în bazinul mediteranean, spiritele luminate din lumea musulmană au devenit unanime în privinţa necesităţii unei revitalizări a Islamului ca „religie” şi ca sistem de valori morale şi sociale, revitalizare care să permită Comunităţii musulmane să recupereze întârzierile şi să se integreze în mod armonios în lumea modernă.

II. Factorii de reînnoire islamică

Trezirea conştiinţei lumii islamice datorează mult operei desăvârşite de un anumit număr de personalităţi reprezentative ale mişcării reformiste ortodoxe, personalităţi pe care tocmai le-am evocat. Fără a minimaliza rolul istoric al marilor reformatori ai Islamului modern, vom menţiona totuşi că redeşteptarea lumii musulmane a fost pregătită de un larg concurs al factorilor interni şi externi. Iată-i pe cei mai importanţi dintre aceşti factori:

1. **Curentul de reformă wahabit** (ar. *Wahhābiyya*), sub impulsul lui Mohammed ibn-'Abd-al-Wahhāb (m. 1206/1791), a cărui ardentă propovăduire religioasă — în Nadj (Arabia) — viza să restaureze cultul şi dogma islamică în puritatea sa originală, cultivând o anumită idealizare a Cetăţii musulmane primitive prin intermediul învăţământului şi al *Vieţilor* marilor Înaintaşi, *Salaf*-ii.

De aici provine denumirea de „*Salafiyya*”, aplicată curentelor pietiste inspirate de acelaşi ideal de *întoarcere la izvoare*. Pornind de la acest principiu, punctele de vedere variază în definirea Cetăţii musulmane ideale, când identificată cu Medina din timpul vieţii Profetului[4] şi a celor patru califi ortodocşi, când asimilată cu comunitatea musulmană a primilor ani, având drept moment terminus *ad quem*: 241/855.

Pe lângă fundamentalism, discursul wahabit avea şi anumite trăsuri de modernitate: *a*) în privinţa opţiunilor dogmatice, el exprima un fel de protestantism islamic (afirmarea autorităţii exclusive a *Scripturii* - *Coranul* - şi a Tradiţiei Profetului; refuzul oricărui laxism teologic în materie de unitarism; rigoare morală); *b)* în privinţa proiectelor de natură laică, voinţa de a imprima o dinamică socioculturală în maniera Islamului din prima lui perioadă de măreţie.

Pentru tânăra generaţie de la sfârşitul secolului al XVIII-lea şi începutul celui de-al XIX-lea, discursul wahabit corespundea spiritului noilor vremuri, cele ale expediţiei franceze în Egipt şi ale momentului în care Imperiul Otoman inaugura o „nouă ordine” (*Nizam-i Djedid*). Suflul regenerator al wahabismului va ajunge să se propage în întreaga lume musulmană. Astfel, elanul wahabit va apărea ca „prima pulsaţie de viaţă în Islamul modern” (Mohammed Iqbal)[5].

---

[4] Vezi Z. Sardar, *The Future of Muslim Civilisation*, cap.8: „The Future in the Past”. Modelul statului islamic a funcţionat la Medina începând cu Hegira (622) şi până la moartea Profetului (632).

[5] *The Reconstruction*...., p. 145; trad. lb. fr. p.165.

2. **Incidenţele culturii occidentale.** Nu putem urmări aici diferitele etape ale penetrării culturale a Occidentului în ţările Islamului. Să menţionăm cel puţin că în ciuda severelor confruntări care i-au marcat începuturile, invazia civilizaţiei europene în lumea musulmană va fi punctul de plecare al transformărilor la nivelul mentalităţilor şi al moravurilor. Am subliniat mai sus importanţa primelor contacte dintre societăţile musulmane şi diferiţii factori coloniali (militari, administratori, misionari, negustori), ce reprezentau o Europă pe cale de a depăşi Secolul Luminilor şi a inaugura era industrială. Impactul civilizaţiei europene asupra societăţii musulmane se va traduce prin intensa curiozitate manifestată de elitele orientale faţă de noutăţile vehiculate de către puterile coloniale[6].

Întâlnirea Islamului cu modelele culturale europene va fi tema majoră a dezbaterii care va domina viaţa intelectuală musulmană de-a lungul întregului secol al XIX-lea. Această confruntare de idei va familiariza în mod progresiv mediile instruite cu valorile şi idealurile proprii societăţilor europene ale epocii. Concepte ca individualism, liberalism, progres social au avut darul de a impresiona favorabil tineretul musulman. Acesta va învăţa să pună în valoare spiritul critic, raţionalitatea, libera cercetare în afara cadrelor imuabile ale tradiţiei. Toate aceste noţiuni nu vor întârzia să fie popularizate prin lucrările istoricilor, ale literaţilor, ale gânditorilor reformişti.

3. **Evoluţia liberală a Imperiului Otoman.** Începând cu secolul al XVI-lea, istoria Islamului se confundă într-o mare măsură cu cea a Imperiului Otoman. Căci în afara

---

[6] Vezi, de exemplu, mărturiile cronicarului egiptean al-Jabarti (1754–1825), trad. lb. fr. de Joseph Cuocq, *Journal d'un notable du Caire durant l'expédition française (1798–1801),* Paris, A. Michel, 1979.

Turciei (europene şi asiatice) şi a anumitor teritorii balcanice, acest imperiu îngloba majoritatea lumii arabe (inclusiv Regenţa Algerului, până în 1830). Acest vast ansamblu geopolitic era guvernat de către sultani învestiţi cu demnitatea califatului, magistratura supremă în Islamul ortodox. Era vorba, în acest caz, de o autoritate morală fondată mai curând pe prestigiul funcţiei imperiale decât pe o reală *putere spirituală* (ca în cazul papei). Cu toate acestea, ca suverani ai unui imperiu ce reprezenta o mare putere pe scena internaţională, sultanii din Istanbul (Constantinopol) au beneficiat în general de un real prestigiu în sânul Comunităţii islamice ortodoxe, chiar dincolo de sfera lor de influenţă. În această calitate, suveranii otomani şi-au asumat o responsabilitate considerabilă în destinul istoric, precum şi în evoluţia socioculturală a numeroase popoare musulmane.

Ca atare, orice reformă importantă efectuată de puterea de la Istanbul era de natură să aibă influenţă asupra vieţii musulmane. Astfel, reformele (*Tanzimat*) întreprinse sub domnia lui Abdul-Medjid I (1 iulie 1839–1861) — în special cele din 3 noiembrie 1839 şi 1 februarie 1856 — au pus în mişcare un proces de liberalizare la nivelul instituţiilor şi al vieţii politice (garantarea libertăţilor civile; egalitatea dintre supuşii musulmani şi cei nemusulmani de pe cuprinsul Imperiului).

Aceste reforme nu erau însă adecvate nici realităţilor sociale, nici aşteptărilor opiniei publice. Hotărâte în grabă, sub presiunea puterilor europene, ele au fost întâmpinate cu nemulţumire de către elementele conservatoare, dar şi de către reformişti — cum ar fi Namiq Kemal (1840–1888). Şi pentru unii şi pentru alţii, ele reprezentau mai puţin o promisiune de progres social şi mai mult un semn de declin al Imperiului islamic. Oricum, *Tanzimat*-ul traduce o

opţiune modernistă pe care regimul otoman o va urma *nolens volens* de-a lungul întregului secol al XIX-lea. Ţinând cont de prestigiul sultanului, reformele vor conferi, în ciuda adversităţilor suscitate, o anumită legitimitate tuturor celor — modernişti laicizanţi sau reformişti ortodocşi — care vor propovădui progresul şi necesara adaptare a Cetăţii musulmane la realităţile vieţii moderne.

4. **Răspândirea tiparului** va fi unul dintre factorii decisivi ai procesului de renaştere culturală în lumea musulmană. Ţările Islamului erau în întârziere faţă de Europa cu aproape patru secole în ceea ce priveşte tiparul. În afară de Turcia, unde introducerea tiparului datează din 1728[7], celelalte ţări musulmane nu acced la „Galaxia Gutenberg" decât la începutul secolului al XIX-lea. În legătură cu aceasta, să subliniem rolul istoric al tipografiei de la Boulak (lângă Cairo), care devine, începând cu 1822, unul dintre instrumentele esenţiale ale progresului intelectual la scara lumii arabe.

Implementarea tiparului permite lumii musulmane să cunoască în sfârşit răspândirea culturii prin intermediul manualelor şcolare, prin operele de popularizare a ştiinţei şi să descopere culturile străine prin traduceri. În paralel cu răspândirea cărţilor, înflorirea presei — *grosso modo* între 1858 şi 1878 — va conferi o nouă dimensiune circulaţiei ideilor şi va contribui decisiv la formarea opiniei publice din ţările Islamului.

---

[7] Datorită reformatorului de origine maghiară Ibrahim Muteferrika (1674–1745), autor al unui memoriu adresat sultanului Ahmed III, *Asupra utilităţii introducerii tiparului la Istanbul* (1726).

Începuturile presei musulmane

Data	Locul	Titlul
1828	Cairo	*Al-Waqā'i' al-Misriyya*: jurnal oficial
1831	Istanbul	*Takvim-i Vakayi:* jurnal oficial în limba turcă
1831	Istanbul	Monitor otoman, ediţie franceză a precedentului
1847	Alger	*Le Mobacher*, jurnal oficial cu ed. arabă *Al-Mubashshir*
1848	Teheran	*Rūznāmeye-Veqā'ie'ye*: jurnal oficios
1855	Beirut	*Mir'āt al-Ahwāl*: primul jurnal arab
1858	Beirut	*Hadīqat al-Afkār*, arab-francez, jurnal oficios (otoman)
1868	Bagdad	*Al-Zawrā'*: primul jurnal irakian
1875	Sanaa (Yemen)	*San'ā':* primul jurnal din Peninsula Arabă

5. **Rolul stimulator al comunităţilor şi misiunilor creştine.** Misiunile creştine din Orient au contribuit la emanciparea intelectuală a comunităţilor creştine din Imperiul Otoman. Datorită suflului nou adus de misiunile anglo-saxone şi latine şi perspectivelor oferite de o conjunctură politică şi diplomatică favorabilă, Bisericile creştine din Orientul arab vor cunoaşte o reînnoire care se va traduce printr-o mai mare deschidere către „occidentalitate”

În aceeaşi ordine de idei, trebuie să ţinem cont de dinamica misiunilor religioase creştine implantate în număr din ce în ce mai mare în ţările Islamului[8]. Prezenţa misionară a avut drept consecinţă imediată trezirea reacţiilor de apărare ale mediilor musulmane. Dar în ochii a numeroşi responsabili religioşi ea a avut în primul rând valoare de exemplu din perspectiva zelului manifestat în slujba credinţei şi a conţinutului învăţământului doctrinal.

[8] În privinţa misiunilor creştine din ţările Islamului în secolul al XIX-lea, vezi Kenneth Scott Latourette, *A History of Expansion of Christianity*, vol. VI: *The Great Century (1800–1914)*, Londra, 1944.

Ca urmare, îi vom vedea pe autorii reformişti, după exemplul misionarilor protestanţi (şi *mutatis mutandis*), axându-şi discursul pe întâietatea *Scripturii*, fără ca astfel să piardă din vedere realităţile sociale şi culturale. Ca şi compatrioţii lor creştini, reformiştii s-au străduit să lucreze pentru reînnoirea spirituală a Islamului, dar şi pentru emanciparea socială şi intelectuală a popoarelor lor, printr-un efort neobosit vizând asimilarea ştiinţei şi tehnicii moderne.

Reformiştii musulmani de la sfârşitul secolului al XIX-lea au contribuit la orientarea gândirii islamice pe calea cercetării şi reflecţiei, ceea ce a condus în mod logic la ideologiile laice şi secularistе care îşi vor găsi numeroşi partizani, de la un capăt la altul al lumii musulmane, în rândul şcolilor moderniste din veacul al XX-lea. Nu este aici locul pentru a examina incidenţa doctrinei reformiste asupra evoluţiei culturii islamice în sensul secularizării. Vom remarca doar paralelismul dintre acest proces şi cel pe care îl vor cunoaşte, în aceeaşi perioadă, societăţile de tradiţie protestantă[9].

6. **Opera lui Sayyid Ahmad Khan (1817–1898).** Veritabil iniţiator al modernismului social şi cultural în Islamul indian după mijlocul secolului al XIX-lea, fondator al celebrului *Mohammedan Anglo-Oriental College* de la Aligarh (1878), neobosit în popularizarea ideilor moderne, Ahmad Khan a avut ambiţia de a defini principiile unei reinterpretări a izvoarelor Islamului în termeni compatibili cu spiritul vremurilor noi. Deşi a trebuit să înfrunte o vie rezistenţă din partea mediilor conservatoare şi cu toate că doctrina lui a fost uneori suspectată de materialism, Ahmad Khan a

---

[9] Despre relaţia dintre „mişcarea teologică protestantă şi secularizare”, vezi analizele lui Peter L. Berger, *The Social Reality of Religion*, Penguin Univ. Books, 1973, p.140 *sq*.

fost omul graţie căruia Islamul indian a primit impulsuri decisive la nivel doctrinar, precum şi în domeniul social şi cultural[10].

S. Ahmad Khan se numără printre cele mai mari figuri ale renaşterii islamice moderne. Marele scop al vieţii sale a fost reconcilierea Islamului cu civilizaţia contemporană. Opera lui scrisă şi cea didactică, devotată regenerării culturii islamice, va fi urmată — şi amplificată — de către Mişcarea de la Aligarh, formată în jurul colegiului cu acelaşi nume (devenită Universitate în 1920). Pentru Comunitatea musulmană din India, această structură va fi vreme de trei decenii o incomparabilă pepinieră de personalităţi intelectuale şi politice de prim rang.

7. **Dinamica elitelor musulmane.** Diferiţii factori expuşi mai sus au avut ca efect confruntarea Comunităţii musulmane cu realităţile lumii moderne şi au desfiinţat barierele datorate izolării geografice, îngrădirilor culturale şi rezistenţei vechilor mentalităţi. De acum încolo, sentimentul de suficienţă bazat pe încrederea în plenitudinea islamică va face loc întrebărilor generate de contactul cu irezistibila modernitate de sorginte integral străină.

Era replierii în sine, la adăpost de lumea „necredincioşilor”, părea revolută pentru multe dintre popoarele musulmane. Se terminase cu autoritatea absolută a doctorilor Legii (*ulema*), care se credeau atotştiutori în toate domeniile. Se terminase cu supremaţia universităţilor tradiţionale, încremenite imperturbabil într-un dogmatism

---

[10] Referitor la acest mare reformator al Islamului indian, vezi Aziz Ahmad, *Muslim Self-Statement*..., pp. 25–48. Chr. W. Troll, „Sayyid Ahmad Khân (1817–1898) et le renouveau de la théologie musulmane... au XIX^{e} siècle”, *IBLA* (*Tunis*), nr. 138, 1976, pp. 205–241.

milenar şi tinzând să rămână depozitarele unei erudiţii în mare parte anacronice.

Tânăra generaţie — cea din a doua jumătate a secolului al XIX-lea — era foarte nerăbdătoare să se armonizeze ritmurilor moderne, să se iniţieze în progresul ştiinţific şi tehnologic a cărui avangardă era reprezentată de Occident. După secole de stagnare culturală, de-a lungul întregului spaţiu musulman se face simţită o nevoie imensă de creativitate. O vie curiozitate faţă de ideile lumii actuale va acapara spiritele, va trezi vocaţii şi iniţiative pe cât de îndrăzneţe pe atât de entuziaste. Aceasta va fi *Nahda*: nu doar o simplă preluare culturală, ci o veritabilă renaştere la scara întregului areal islamic.

Pentru a completa tabloul acestei renaşteri, să subliniem rolul capital al studenţilor musulmani trimişi în misiune în diferitele ţări ale Europei. La încheierea formării lor în străinătate, aceşti tineri diplomaţi[11] vor lua parte activă la popularizarea ştiinţei şi culturii moderne, sub egida birourilor de traduceri guvernamentale (în Turcia, Egipt, Iran, India etc).

Traducerile întreprinse de organismele oficiale reflectă marile necesităţi ale Orientului musulman, în toate ramurile cunoaşterii ştiinţifice şi tehnologice[12].

---

[11] Începând cu 1842, un fost component al misiunii studenţilor egipteni în Franţa, vestitul Rifā'a al-Tahtā'wī (care va fi unul dintre principalii artizani ai dezvoltării culturale a poporului său), atrage atenţia factorilor politici din Orient asupra „progresului social şi politic al Europei" (vezi lucrarea sa *Offrande aux monarques prudents et sages*, Boulak, 1258/1842).

[12] Vezi catalogul de lucrări editate în decursul a două decenii (1822–1843) la tipografia din Boulak (lângă Cairo), în *Journal asiatique*, iulie-august 1843, pp. 31–61.

Nu vom insista prea mult asupra importanţei campaniei de traduceri pentru renaşterea culturală a lumii islamice din cursul secolului al XIX-lea. În această fază decisivă, tinerii titulari ai unei duble (sau triple) formaţii lingvistice au constituit un element fecundator al culturii arabo-musulmane tradiţionale şi au contribuit în mare măsură la deschiderea universului islamic către realităţile lumii exterioare.

Capitolul III

TEMA „RĂMÂNERII ÎN URMĂ" A ISLAMULUI (1880—1890)

În capitolul precedent am trecut în revistă mişcarea de renaştere culturală a lumii musulmane. Acest proces se va amplifica începând cu mijlocul secolului al XIX-lea până în ajunul Primului Război Mondial. El va avea efectul de a suscita unor numeroşi autori musulmani reflecţii critice asupra situaţiei generale a societăţii lor într-o lume în plină mutaţie. Aceasta îi va aduce în situaţia de a denunţa insuficienţele sistemului social din ţările Islamului, mai cu seamă în materie de educaţie, de cercetare ştiinţifică şi tehnologică, de dotare modernă în toate sectoarele de activitate economică.

Tema rămânerii în urmă a lumii musulmane în raport cu Europa (şi cu America) este omniprezentă în presa musulmană de la sfârşitul secolului al XIX-lea. Ea reprezintă, spre exemplu, unul dintre subiectele permanente al ziarului *Al-'Urwa al-Wuthqā* (*Legătura indisolubilă*), publicat la Paris de către Jamāl-ud-Dīn al-Afghānī şi Muh. 'Abduh[13]. Spiritul *Legăturii indisolubile* caracterizează de asemenea revista reformistă *Al-Manār* (Cairo, 1898) fondată de către Rashīd Ridā, unul dintre cei mai apropiaţi discipoli ai marelui reformator egiptean Muh. 'Abduh.

Problema întârzierii islamice faţă de lumea modernă constituie subiectul central al unui eseu al reformatorului

---

[13] În pofida scurtei sale apariţii (martie-octombrie 1884), acest ziar de orientare panislamică şi antiimperialistă reprezintă un moment decisiv în istoria ideilor în Islamul modern.

sirian 'Abd-al-Rahmān al-Kawākibī (1854–1902), intitulat *Umm al-Qurā* (*Mama cetăţilor*, Mecca), 1899. Sub pretextul furnizării de informaţii asupra unui congres panislamic fictiv, autorul se preocupă să stabilească un diagnostic al „relelor" care afectau societăţile musulmane din Maroc până în Indonezia. Aceste rele ţin de cauze religioase, morale şi politice. Al-Kawākibī le analizează cu un lux de detalii datorită cărora avem acum un fel de radioscopie a Comunităţii islamice din pragul secolului al XX-lea.

O atare tendinţă autocritică se va prelungi până în anii 1920. Tema rămânerii în urmă a popoarelor musulmane va face obiectul unor dizertaţii abundente, mai cu seamă după publicarea traducerii arabe a unei cărţi a lui Edmond Demolins, *À quoi tient la supériorité des Anglo-Saxons?*[14], traducere realizată de Ahmad Fathi Zaghloul (Cairo, 1899). Cartea a avut un mare ecou în Orient, atât prin conţinutul ei cât şi prin prefaţa traducătorului, un curajos rechizitoriu împotriva carenţelor lumii arabe.

Tezele lui Demolins veneau să întărească argumentele tuturor celor care, în lumea musulmană, îşi puneau probleme asupra declinului civilizaţiei islamice şi asupra „exploziei" puterii europene în toate domeniile. Ca şi pentru Edmond Demolins, şi *mutatis mutandis*, era vorba pentru intelectualii musulmani „de a şti care este secretul acestei prodigioase puteri de expansiune, a acestei extraordinare civilizaţii şi care sunt mijloacele de a o atinge" (p. IV). Tot lor le revenea misiunea de a crea instrumentele unei noi înfloriri sociale şi culturale pe baza unei etici noi care să dea întâietate valorilor de efort şi de energie morală. În acest domeniu musulmanii aveau

[14] Paris, Firmin-Didot, 1897. Această lucrare a fost de asemenea tradusă în engleză, germană, italiană, rusă, spaniolă, poloneză şi japoneză.

motive de a medita asupra reflecţiilor formulate de Demolins drept concluzii: „Aşa este scris: «Îţi vei câştiga pâinea cu sudoarea frunţii tale.» Aceste cuvinte sunt nu numai fundamentul puterii sociale, dar şi fundamentul puterii morale. Popoarele care se eschivează [...] de la această lege a muncii personale intense suferă o depresie, o inferioritate morală: aşa este amerindianul în raport cu orientalul; aşa este orientalul în raport cu occidentalul; aşa sunt popoarele latine şi germanice din Occident în raport cu popoarele anglo-saxone" (p. 410).

I. Problematica rămânerii în urmă a Islamului

La fel de mult ca problematica progresului şi modernismului, cea a *rămânerii în urmă* a lumii islamice a mobilizat gândirea musulmană vreme de mai multe decenii. Martoră a sfârşitului de secol XIX şi a primelor bulversări tehnologice şi sociopolitice ale secolului al XX-lea, generaţia dintre 1880 şi 1920 se va simţi datoare să aducă răspunsuri la dubla provocare a modernităţii şi a blocajelor psihoculturale proprii societăţilor de tradiţie islamică. În faţa transferurilor de civilizaţie care se operau sub ochii lor şi ale căror mize (politice, economice şi strategice) le depăşeau competenţa, intelectualii musulmani ai epocii se găseau, prin forţa lucrurilor, mărginiţi în unicul domeniu al discursului teoretic. Aşa se explică abundenţa de eseuri în care viaţa musulmană era nu numai descrisă în forma sa reală, dar adeseori era schiţată aşa cum ar fi trebuit să arate în mod ideal.

Astfel, ca un ecou al traducerii în limba arabă a cărţii lui Demolins, Moh. Omar (m. 1918) analizează *Situaţia actuală a egiptenilor* şi încearcă să explice *În ce constă inferioritatea lor* (în arabă, Cairo, 1902). La rândul său,

într-o serie de articole publicare în *Manār*, libanezul Chakīb Arslān (1871–1946) în discuţie *Rămânerea în urmă a musulmanilor şi progresul altor popoare* (1929; trad. lb. engl. M. A. Shakoor: *Our Decline and its Causes*, Lahore, 1944). În India, sub influenţa marelui poem istoric al lui Altāf Husayn Hālī (1837–1914) *Fluxul şi refluxul Islamului*, reflecţia reformistă nu va conteni să alimenteze dezbaterea privind stagnarea popoarelor musulmane şi posibilităţile lor de renaştere.

II. Viziunea orientalistă

Aceste poziţii provenite din surse musulmane trebuie conjugate cu observaţiile numeroşilor autori europeni (romancieri, călători etc) de la sfârşitul secolului al XIX-lea şi începutul celui de-al XX-lea, cum ar fi Gobineau (1816–1882), în lucrarea sa *Nouvelles asiatiques* (prima ediţie 1876); Guy de Maupassant (1850–1893): a se vedea carnetele lui de călătorie în Africa de Nord (1888) în *La Vie errante* (1890); relatările autobiografice ale Isabellei Eberhardt (1877–1904), această musulmană de origine rusă care şi-a legat destinul de cel al Maghrebului; Pierre Loti (1850–1923): impresiile sale de călătorie de-a lungul lumii musulmane cu focalizări asupra asalturilor civilizaţiei şi hegemonismului european; fraţii Jêrome şi Jean Tharaud şi reportajele lor literare despre Maroc, Orientul Apropiat şi Persia; Maurice Barrès (1862–1923) şi viziunea sa personală asupra Orientului.

Iată deci câteva exemple ale unei bogate literaturi orientaliste franceze din perioada 1880–1920[15]. Nu mai puţin abundentă a fost, în aceeaşi epocă, literatura

---

[15] Vezi, spre exemplu, Hasan al-Nouty, *Le Proche Orient dans la littérature française de Nerval à Barrès*, Paris, Nizet, 1958.

engleză referitoare la Turcia, Persia şi India, care este legată de unele figuri cvasilegendare: Richard F. Burton (1821–1880), Wilfrid S. Blunt (1840–1922), Thomas Ed. Lawrence (1888–1935), faimosul „Lawrence al Arabiei" etc[16].

Loc de evadare, departe de cenuşiul cetăţilor industriale şi de urâţenia civilizaţiei mercantile, Orientul reprezenta pentru anumite elite europene un spaţiu mirific, univers de legende şi lumină. Albert Samain (1858–1900) exprimă strigătul unei întregi generaţii literare:

Am crescut, am visat Orientul şi luminile sale...[17]

Totuşi, dacă ideea exotismului putea să furnizeze senzaţii agreabile europenilor în ţările Islamului, contactul lor cu realităţile musulmane se dovedea adeseori dintre cele mai dezamăgitoare. Moravurile, condiţiile de viaţă materială în „Orient" erau departe de a oferi satisfacţiile la care putea aspira elita europeană de sensibilitate creştină şi de tradiţie burgheză. Greutăţile traiului zilnic a estompat repede mirajele exotismului şi a accentuat imaginea negativă a „indigenilor". Acolo unde sentimentul de superioritate etnoculturală anihila orice veleitate de toleranţă frăţească faţă de african, de arab, de indian, orientalistul nu percepea faptul că are de-a face cu o umanitate diferită, ci vedea doar o caricatură a umanităţii[18].

Puţinele spirite care au avut atunci curajul de a gândi şi a acţiona împotriva curentului ideologic colonialist erau taxate ca romantice ori excentrice. În Franţa, spre exemplu, personalităţile *indigenofile* (din Parlament, presă şi mediile literare) reprezentau un grup marginal comparativ cu puternicul lobby colonial reprezentat de clasa politică şi

---

[16] Vezi Joëlle Redouane, *L'Orient arabe vu par les voyageurs anglais*, Alger, OPU, 1988, 302 p.

[17] Vezi sonetul său: *Copilăria mea captivă...*

[18] Asupra acestui subiect, vezi Edward W. Said, *Orientalism*.

mediile de afaceri şi cu nu mai puţin puternicul corp universitar, oracol al gândirii convenţionale în materie de „ştiinţe coloniale"[19].

Între colonialist şi colonizat, între orientalist şi oriental, se stabilesc treptat bariere politice şi psihologice. În majoritatea cazurilor, observatorii europeni (administratori, misionari, călători) nu sunt prea tandri cu musulmanii şi cu Islamul. Analiştii iau arareori în considerare factorii economici, politici şi militari pentru a explica slăbiciunile lumii musulmane în faţa expansionismului european. Dincolo de culpabilizarea globală a orientalilor (sau a „indigenilor" musulmani) şi de invocarea „tarelor" congenitale atribuite unei anumite rase şi categorii sociale, Islamul este cel considerat ca principal răspunzător pentru condiţia socioculturală a popoarelor musulmane.

III. Teza renaniană

Problematica de mai sus constituie tema unei conferinţe a lui Ernest Renan — *L'Islamisme et la science* (Sorbona, 29 martie 1883)[20] — ce porneşte de la problema „raporturilor dintre spiritul ştiinţific şi islamism" Profesor la Collège de France, Renan (1823–1892) era unul dintre apostolii cei mai prestigioşi ai scientismului şi în acelaşi timp unul dintre maeştrii orientalismului universitar. Specialist în studii semitice, istoric al religiilor, opiniile sale în legătură cu cultura islamică se bucurau de o mare autoritate[21].

---

[19] Vezi exemplele oferite de Ph. Lucas şi J.-C. Vatin în *L'Algérie des anthropologues*, Paris, Maspero, 1975.

[20] Ernest Renan, *Oeuvres complètes*, Paris, Calmann-Lévy, 1947, vol. I, pp. 944–960.

[21] Vezi eseul său istoric *Averroès et l'averroïsme* (1855), ed. a treia revăzută şi adăugită, Paris, Lévy, 1866.

Publicată chiar a doua zi în *Journal des Débats* (pp. 2–3), această conferinţă a avut un ecou reperabil până în zilele noastre. Ea a fost urmată de un schimb de idei între gânditorul reformist Jamāl-ud-Dīn al-Afghānī şi Renan publicat în *Journal des Débats* (18–19 mai 1883). Răspunsul lui al-Afghānī prefigurează argumentaţia ideologiei islamice faţă de discursul orientalismului; el schiţează cadrul de reflecţie critică (şi autocritică) asupra situaţiei morale şi socioculturale a popoarelor musulmane în pragul epocii contemporane.

Atitudinea lui Renan faţă de Islam reflectă stadiul culturii franceze din ultimele decenii ale secolului al XIX-lea. Dezbaterile asupra chestiunilor coloniale erau atunci de actualitate. Pe această cale, opinia publică franceză începea să perceapă câteva licăriri ale realităţilor islamice. Viziunea care se degaja era negativă, indiferent dacă doar se constata decăderea popoarelor Islamului sau dacă era compătimită degringolada societăţilor musulmane la contactul cu modernitatea.

Renan îşi justifică aprecierile asupra fenomenului islamic pornind de la o constatare cum nu se poate mai severă: „Orice persoană cât de cât avizată faţă de chestiunile zilelor noastre îşi dă seama clar de inferioritatea actuală a ţărilor musulmane, de decăderea statelor guvernate de Islam, de nulitatea intelectuală a raselor ce îşi trag cultura şi educaţia din această religie” (*op. cit.*, p. 946)

Acest principiu fiind afirmat ca o realitate evidentă, Renan îl ilustrează printr-o interpretare personală a istoriei religioase şi culturale a lumii musulmane. Islamismul, contrar spiritului ştiinţific; credinţa şi dogmele Islamului, incompatibile cu cercetarea raţională şi cu adevărul; mentalitatea musulmană, inaptă de a asuma progresul:

acestea sunt ideile-forţă ale tezei renaniene. Cu toate că unele dintre aceste formulări sunt convergente cu aprecieri făcute chiar de reformişti asupra propriei religii, intelectualii musulmani au reacţionat viguros contra argumentaţiei lui Renan, care li se arăta a fi ecoul ideologiei colonialiste. Căci odată decretate „nulitatea intelectuală" şi „inferioritatea morală" a popoarelor musulmane — aflate pe atunci în cea mai mare parte sub tutelă europeană —, era uşor de justificat principiul „misiunii civilizatoare" a Occidentului. Expansionismul european al sfârşitului de secol XIX găsea în discursul de tip renanian suportul său ideologic şi alibiul său moral.

Problemele coloniale (evenimentele din Tunisia, Tonkin, Madagascar etc) constituiau pe atunci obiectele unor vii dezbateri în Parlament. Politica lui Jules Ferry, primul-ministru al Franţei (septembrie 1880–noiembrie 1881; februarie 1883–martie 1885), care invoca „dreptul raselor superioare" şi „datoria lor civilizatoare", era denunţată de anticolonialişti. Într-un discurs istoric în Camera Deputaţilor, Georges Clemenceau recuză în aceşti termeni doctrina colonială a lui Jules Ferry: „Rase superioare! Rase inferioare mai curând! În ceea ce mă priveşte, eu nu vreau să aud de aşa ceva de când am văzut savanţi germani încercând să demonstreze ştiinţific că Franţa trebuia să fie învinsă în războiul franco-german deoarece francezul este de o rasă inferioară germanului."[22]

Asemenea liberalilor şi pacifiştilor francezi, intelectualii musulmani nu puteau fi înşelaţi de *marile principii* pe care le invoca ideologia colonială. Într-un astfel de context istorico-cultural, ambiguitatea tezei renaniene era agravată de faptul că ea se baza pe o analiză unilaterală şi

[22] *Journal officiel de la République française*, 31 iulie 1885, p.1681.

făcea abstracţie de percepţia pe care o au musulmanii asupra propriei religii şi destinului ei istoric.

IV. Răspunsul reformist

Conferinţa lui Renan *L'Islamisme et la science* pune baza principiilor care vor călăuzi multă vreme „citirea" occidentală a istoriei şi sociologiei lumii musulmane. Ea se va afla constant în centrul dezbaterilor ce vor avea loc atât în Occident cât şi în Orient cu privire la *rămânerea în urmă a lumii islamice*, pe care Renan o impută în integralitate Islamului ca religie. În mod la fel de intens ca şi argumentele lui Renan, însăşi tema conferinţei nu va conteni să frământe conştiinţa musulmană.

Pentru a explica reacţiile musulmane la discursul renanian, să observăm mai întâi că, deşi formulate autoritar cu privire la o realitate socioculturală extrem de diversă, judecăţile lui Renan par abuziv de simplificatoare. În plus, savantul orientalist se cantonează într-o teoretizare morală şi privilegiază factorii de ordin psihologic în geneza culturii, în fluxul şi refluxul civilizaţiilor. Dar, aşa cum subliniază *Carta naţională algeriană* din 27 iunie 1976: „Declinul lumii musulmane nu se explică prin cauze pur morale. Alţi factori de natură economică şi socială, ca invaziile străine, luptele intestine, proliferarea despotismelor, extinderea opresiunii feudale şi dispariţia anumitor circuite economice mondiale, au jucat un rol determinant în acest proces. De aceea, ecloziunea superstiţiilor şi generalizarea atitudinilor paseiste nu trebuie să fie considerate drept cauze, ci mai curând drept efecte."[23]

---

[23] „La Documentation française", *NED*, nr. 4347–4350, 28.12.1976, p.28.

Autorii reformişti nu vor conteni să reacţioneze împotriva prezentării Islamului ca funciar incompatibil cu spiritul ştiinţific şi, pornind de aici, ca o cauză principală a regresului cultural al lumii musulmane. „Ne-am uzat condeiele şi vocile", exclamă Rashīd Ridā (1865–1935), „pentru a scrie şi a repeta că nenorocirile musulmanilor nu pot fi imputate religiei lor ci inovaţiilor care i-au fost adăugate şi faptului că ei «poartă» Islamul ca o blană întoarsă pe dos."[24]

După controversa generată de conferinţa lui Renan (martie-mai 1883), apropierea critică de fenomenul islamic, refuzată de unii, va fi aplaudată de alţii ca o operă salutară, legitimată de etica *Coranului,* care cere propovăduirea Binelui şi denunţarea Răului (*Coran*, III, 104 şi 110). Un atare demers va fi constant ilustrat de către reformatorii şi moraliştii musulmani, preocupaţi să disipeze ambiguităţile anumitor analize consacrate Islamului, ambiguităţi inevitabile atunci când este omisă stabilirea distincţiei dintre Islamul originar şi expresiile sale istorice. De aceea, formula atribuită gânditorului libanez Chakīb Arslān (1871–1946) — *Islamul este ceva iar musulmanii sunt altceva* — continuă să inspire reflecţia musulmană contemporană.

Pe viitor, autorii reformişti ortodocşi precum şi cei modernişti de toate orientările vor avea drept sarcină nu numai să găsească răspuns la tezele occidentale (judecate când eronate, când motivate de prejudecăţi depreciative la adresa Islamului), dar să şi insufle popoarelor musulmane o dinamică a schimbării care să le scoată din stagnarea socioculturală şi să le angajeze hotărât pe calea progresului.

---

[24] Revista *Al-Manār*, vol.3, 1900, p. 244.

Capitolul IV

CĂUTAREA PROGRESULUI (1890—1920)

Sub şocurile succesive ale modernităţii de coloratură colonială şi în favoarea unei intense reflecţii critice (şi autocritice) asupra cauzelor întârzierii islamice, căutarea progresului se impunea din aproape în aproape elitelor musulmane ca o necesitate vitală. Această trezire a conştiinţei îşi va găsi expresia printr-un nou discurs ale cărui concepte directoare le vom analiza în continuare.

I. Noul discurs islamic

Începând cu anii 1880, în toate limbile de cultură ale lumii musulmane, discursul social şi discursul religios se încarcă cu noi concepte, căutând să actualizeze ideea de progres la toate nivelurile vieţii naţionale, la toate momentele vieţii comunitare.

Astfel, programele de acţiune reformiste, revendicările tineretului modernist („Junii Turci", „Junii Tunisieni", „Junii Algerieni" etc), toate modurile de expresie ale gândirii şi sensibilităţii musulmane din deceniile 1890–1920 vor exprima voinţa colectivă de a atinge un anumit număr de idealuri: reforma, progresul, redeşteptarea morală şi socială a Comunităţii.

În domeniile literar şi jurnalistic, titlurile vor sugera noile aspiraţii ale musulmanilor. Iată câteva dintre acestea, revelatoare pentru dorinţa de progres perceput ca un marş spre înainte (*Taqaddum, Iqdām/Ikdām*), o mişcare ascendentă (*Taraqqi*), un proces de reformă (în arabă: *Islāh*; în turcă: *Tanzimat*):

— *Taqaddum*: Beirut, 1874; Cairo, 1893; Tunis, 1907; Tripoli (Siria), 1908; Alep, 1910; Alger, 1923, etc;

— *Ikdām*: Istanbul, 1894; *Iqdām*: Alexandria, 1912; Cairo, 1913; Alger, 1920, etc;

— *Terakki*: Istanbul, 1868; *Taraqqī*: Tripoli (Libia), 1897, 1908; Tunis, 1905; Tanger, 1911, etc:

— *Islāh*: Cairo, 1898, 1903, 1916: Singapore, 1908; Beirut, 1913; Tunis, 1920; Biskra, 1926, Mecca, 1909, 1928, etc.

II. Asociaţiile

În paralel cu înflorirea presei reformiste şi moderniste (atât în spaţiul islamic cât şi în străinătate), viaţa asociativă cunoaşte o anumită dezvoltare. Pretutindeni se creează asociaţii pentru promovarea activităţilor culturale şi politice, fie sub patronajul mişcărilor reformiste, fie la imboldul tinerilor cultivaţi. Dacă unii încercau doar să trezească în sânul opiniei publice preocuparea faţă de înnoirea islamică, ceilalţi urmăreau să instaureze în ţările musulmane instituţii compatibile cu idealurile lor moderne de libertate şi egalitate.

III. Universităţile

Datorită presei şi activităţilor desfăşurate de diversele asociaţii, climatul cultural al renaşterii islamice a sfârşit prin a pătrunde în largi sectoare ale existenţei ţărilor musulmane. Prin vocea discursului reformist, structurile tradiţionale ale Cetăţii musulmane erau din ce în ce mai mult puse în discuţie. Partizanii reformelor (nu era încă vorba de contestare revoluţionară) denunţau tot mai frecvent deficienţele sistemului educaţional, mai cu seamă

cele din învăţământul superior care erau cu rare excepţii monopolul moscheilor-universităţi şi ale instituţiilor religioase (*zaouia*) dependente de anumite congregaţii musulmane. Pentru promovarea civilizaţiei moderne, urmând modelul occidental, au fost create, fie de către guvernele naţionale, fie la iniţiativa organismelor private, şcoli speciale, colegii şi universităţi (mai întâi în Egipt şi Turcia); la acestea se adăugau şcolile proprii ale misiunilor străine[25].

În deceniile 1870–1920, au fost înfiinţate în lumea musulmană mai multe universităţi moderne: 1872, Cairo: *Dār al-'Ulūm*, un fel de Şcoală normală superioară; 1875, India: Universitatea de la Aligarh (*Mohammedan Anglo-Oriental College*); 1882, Lahore: Universitatea din Pundjab; 1897, Beirut: Colegiul otoman. 1900: Universitatea din Istanbul (*Dār al-Funūn*); 1908 (21 decembrie), Cairo: Universitatea naţională; 1917, Hyderabad: Universitatea Othmāniyya; 1915, Baku: Universitatea de Stat a Azerbaidjanului; 1920, Aligarh: Universitatea naţională islamică.

IV. Transformările vieţii materiale

Impactul învăţământului secundar şi superior avea să fie amplificat de dezvoltarea tehnicii şi de răspândirea acesteia de către civilizaţia occidentală. Am subliniat deja spectaculoasa răspândire a ideilor noi în ţările Islamului, datorată înmulţirii tipografiilor. Pe lângă aceasta, adoptarea noilor mijloace de transport şi de comunicaţie (vase cu abur, căi ferate, telegraf, poştă) era de natură să accelereze transferurile culturale dinspre Europa către

[25] De reţinut *Syrian Protestant College* (1864), viitoarea Universitate Americană din Beirut (noiembrie 1920); Seminarul iezuit din Beirut (1875), care va deveni Universitatea Saint-Joseph (1881).

lumea musulmană. În acest sens se cuvine să menţionăm impulsul dat de sultanul Abdul-Hamid II (1876–1909) modernizării mijloacelor de comunicaţie pe teritoriul Imperiului Otoman.

Spre exemplu, o dată cu deschiderea Canalului de Suez (17 noiembrie 1869), dezvoltarea traficului maritim a favorizat considerabil schimburile dintre Europa şi lumea musulmană şi a permis ţărilor „noi", dar aflate încă în stadiul agricol şi pastoral, să se deschidă modelelor economice ale statelor cu structuri industriale.

1870	27 000 pasageri
1880	102 000 pasageri
1890	160 000 pasageri
1900	280 000 pasageri
1910	234 000 pasageri
1920	500 000 pasageri

O dată cu adoptarea noilor mijloace de transport şi în special (după 1900) o dată cu integrarea noilor tehnici la nivelul confortului domestic (apă curentă, iluminatul cu gaz, apoi cu electricitate, etc), asistăm la o revoluţie în moravurile locuitorilor din marile centre urbane. „Cetatea europeană" modernă se impune de aici încolo drept modelul viitorului. Ziarişti, scriitori şi poeţi încep să celebreze aceste transformări materiale şi să aclame „civilizaţia fericirii"

V. Tineretul modernist

Împletirea diferiţilor factori mentionaţi mai sus avea să aibă ca finalitate apariţia unui tineret pasionat după modernitate, ieşit atât din rândul studenţilor din instituţiile de învăţământ modern cât şi dintre intelectualii de formaţie

tradiţională. La aceste aspiraţii progresiste erau sensibile mai ales trei zone culturale: lumea arabă, lumea turcă şi lumea indiană.

Ideologia renaşterii culturale laice şi cea a reînnoirii islamice — în spiritul unui Muh. 'Abduh (Orientul Apropiat, Maghreb) sau al unui Ahmad Khan (subcontinentul indian) — erau susţinute de o serie de publicaţii angajate cum ar fi:

— *Tercüman (Interpretul),* editat la Baccisarai, Crimeea (1882–1917) de către reformatorul Ismael Gaspirali (1851–1914);

— *Al-Hādira (Capitala),* exprimând orientările mediilor reformiste sadikiene (Tunis, 1888–1892);

— *Sirat-i Müstakim (Drumul Drept)*, Istanbul (1892–1912);

— *Al-Manār (Farul),* tribună reformistă animată de Rashīd Ridā (Cairo, 1898–1935);

— *Al-'Irfān (Cunoştinţele),* periodic fondat de către publicistul şiit Ahmed Arif al-Zeyn (Saida, Liban, 1909–1914);

— *Al-Imām (Conducătorul*), hebdomadar creat la Calcutta (1912) de către reformatorul Abū l-Kalām Āzād (1888–1958).

Popularitatea publicaţiilor reformiste era cu atât mai largă cu cât publicul musulman era deja sensibil în faţa valorilor progresului şi modernismului datorită sutelor de jurnale angajate din plin în promovarea culturii timpurilor noi[26]. Dinamica schimbării şi înnoirii (*Tajdīd*) se propagă cu rapiditate în centrele urbane, unde tabăra moderniştilor câştigă teren în faţa „vechilor turbane” Cu prilejul conferinţelor sau ca urmare a controverselor dintre

---

[26] Vezi Ahmed Bioud, *3200 revues et journaux arabes de 1865 à nos jours*, Paris, Public. de la BN, 1969.

„paseişti” şi „inovatori”, efervescenţa studenţească ajunge să domine strada. Confruntarea de idei cedează locul războiului dintre slogane şi anateme. Pe de o parte sunt acuzate vehement „sacrilegiul şi erezia occidentalizaţilor”; de cealaltă parte este înfierat obscurantismul tradiţionaliştilor, este denunţată servilitatea acestora faţă de regimurile despotice şi colaborarea cu dominaţiile străine.

Încetul cu încetul, tineretul musulman conştientizează convergenţa existentă între ideologiile pe cale de a se naşte: cea naţională şi cea religioasă. Spiritul reformei şi reînnoirii islamice apare ca indisociabil legat de spiritul naţional. Studenţii de formaţie tradiţională sfârşesc prin a-i recuza pe şeicii conservatori pentru a se ralia mentorilor reformişti, militanţi ai Islamului liberal şi fermi susţinători ai cauzelor naţionale. Tineretul modernist se angajează în manifestări revendicative. În 1909, studenţii de la Al-Azhar declanşează acţiuni greviste pentru a impune modernizarea programelor şi metodelor de studiu iar în anul următor fac grevă studenţii de la Al-Zaytouna (Tunis). Aceste greve capătă tot mai mult caracterul de fronde politice. La începutul secolului al XX-lea, o pagină îndelungată de istorie musulmană este întoarsă definitiv.

VI. O generaţie de cotitură

Într-o lume care începea să se scuture de mentalităţile medievale, generaţia anilor 1890–1920 va participa activ la procesul de reorientare a culturii. Arareori a existat o generaţie atât de pătrunsă de rolul ei istoric în procesul de emancipare socială şi politică a musulmanilor.

Nu este întâmplător faptul că aproape peste tot (Turcia, Egipt, Tunisia, Algeria etc) au apărut mişcări culturale şi politice animate de un tineret decis să-şi asume res-

ponsabilităţile naţionale. Este revelator de exemplu ceea ce Junii Turci au reuşit să realizeze începând cu 1908: transformarea revoluţionară a instituţiilor şi, până la urmă, detronarea unui sultan (Abdul-Hamid II) care părea atotputernic, prin absolutismul lui şi prin susţinerea de care se bucura din partea mişcării panislamiste internaţionale.

La rândul lor, Junii Egipteni nu au încetat să hărţuiască puterea britanică instaurată în ţara lor şi până la urmă au reuşit să obţină recunoaşterea de către Marea Britanie a suveranităţii statului egiptean (21 februarie 1922). În Africa de Nord, Junii Tunisieni şi Junii Algerieni erau încă prea slabi numeric şi politic pentru a constitui o ameninţare serioasă pentru prezenţa franceză. Totuşi, revendicările lor, afirmate atât în interior[27] cât şi în exterior[28], vor da naştere ideologiei naţionaliste, care se va dezvolta de-a lungul perioadei interbelice pentru a se desăvârşi după Al Doilea Război Mondial prin luptele de eliberare naţională.

Spre deosebire de doctrinarii reformişti, tinerii modernişti refuzau să se complacă în limitele unui discurs moralizator. Aspiraţiile lor exprimau o conştiinţă acută a necesităţii transformărilor socioculturale impuse de situaţia lumii musulmane. Fie în cadru legal, prin presă, carte, muncă asociativă, fie prin mijloace clandestine ori prin intermediul organizaţiilor militante din străinătate (Anglia, Franţa, Belgia, Germania, Elveţia), tinerii musulmani îşi vor asuma misiunea de a forma opinia publică a popoarelor lor şi de a-şi sensibiliza coreligionarii faţă de realităţile noilor vremuri.

---

[27] Ca rezultat al unei munci jurnalistice intense (în limbile arabă şi franceză). Vezi Christiane Souriau-Hoebrechts, *La presse maghrébine*, Paris, CNRS, 1969.

[28] Ca de exemplu în Elveţia, prin *La Revue du Maghreb: Algérie, Tunisie, Maroc, Tripolitanie*, publicaţie animată de Mohamed Bach-Hamba, Geneva, 1916–1918.

Capitolul V

NOILE MODELE SOCIOCULTURALE

Rolul cultural şi politic al tineretului de formaţie modernă a fost determinant în evoluţia mentalităţilor din ţările Islamului în decursul primelor două decenii ale secolului al XX-lea — perioadă decisivă în istoria contemporană a lumii musulmane.

Printr-o neobosită muncă de popularizare, ziarişti, scriitori şi oameni politici de avangardă vor reuşi să răspândească în mediile musulmane o serie de modele culturale de inspiraţie occidentală. În majoritatea ţărilor musulmane în care condiţiile sociale şi politice permiteau exercitarea unei anumite libertăţi de expresie, dezbaterea naţională se va purta pe teme până atunci necunoscute ori considerate tabu: reforme politice în vederea instaurării unor regimuri constituţionale; o mai largă participare a elitelor naţionale la treburile publice; recunoaşterea legitimităţii organizaţiilor şi partidelor politice; reforme juridice şi sociale în scopul emancipării femeii musulmane.

I. Modelele politice

Începând cu mijlocul secolului al XIX-lea, noţiunea de regim constituţional îşi deschidea drum în mediile intelectuale din Orient şi din Maghreb. Acest fenomen se explică prin mai mulţi factori: observarea directă a vieţii politice europene de către musulmani (diplomaţi, tineri aflaţi la studii, călători); răspândirea progresivă a modelelor culturale europene în lumea musulmană, în special

prin intermediul traducerilor şi eseurilor de popularizare privind ştiinţele politice şi istoria Europei moderne. Astfel, concepte cum ar fi contractul social, drepturile civice sau suveranitatea poporului vor sfârşi prin a seduce gândirea musulmană.

Integrarea ideii constituţionale în discursul islamic modern s-a realizat prin următoarele etape:

— 1867: Celebrul om de stat tunisian generalul Khayr Eddin face elogiul regimului constituţional în vigoare în unele state din Occident. El observă că „ţările cele mai avansate în civilizaţie sunt cele în care instituţiile au ca bază libertatea şi constituţia" (vezi eseul său *Aqwam al-masālik*, 1867, p. 211 (trad. franc. parţială: *Réformes nécessaires aux États musulmans*, Paris, 1868).

— 1876: Sultanul Abdul-Hamid II promulgă *Legea fundamentală* (24 decembrie), care instituie un Parlament bicameral. Dar întrunirea acestui for nu are loc, ceea ce îi decepţionează profund pe partizanii reformelor instituţionale. Aceste decepţii, conjugate cu eşecurile regimului pe plan extern, vor sta la baza genezei „Revoluţiei Junilor Turci" (iulie 1908), care va avea ca efect restabilirea imediată a Constituţiei.

— 1902: Gânditorul reformist sirian 'Abd al-Rahmān al-Kawākibī relansează ideea constituţională şi o justifică prin prisma eticii originare a Islamului. În eseul său *Caracteristicile despotismului*, el propune ca alternativă un regim care să ofere un cadru constituţional consultării *(Shūrā)*, fidel înseşi principiilor coranice (*Coran*, III, 159: XLII, 38).

Pe viitor, factorul constituţional va figura ca element de bază printre revendicările politice ale mediilor moderniste

musulmane. Partidele politice — în Orient ca şi în Maghreb — se vor defini în mod esenţial prin referirea la opţiunea constituţională (*Partidul constituţionalist liberal* în Egipt, creat în decembrie 1907, *şi Partidul liberal constituţional* tunisian, înfiinţat în iunie 1920). În presa arabă, titlul *Dustūr* (Constituţie) apare ca un slogan pentru unii, ca un far călăuzitor pentru alţii (Cairo, 1907; Ierusalim, 1913 etc).

Conceptul de *constituţie,* în sensul de lege fundamentală, reprezintă un împrumut din lexicul politic al Occidentului şi nu poate fi decât indirect legitimat în faţa culturii islamice clasice. Cu toate acestea, elitele musulmane se vor constitui în apărătoare ale regimului constituţional. Nerăbdători să participe la conducerea treburilor ţărilor lor, tinerii modemişti se simţeau frustraţi în ambiţiile lor cele mai intime. Exercitarea puterii politice (şi aproape în aceeaşi măsură a celei culturale) era aproape inaccesibilă sub tutelele străine şi în cadrul Imperiului Otoman. Într-un atare context istoric, calea constituţională le apărea moderniştilor drept singura compatibilă cu etica politică a Islamului şi cu aspiraţiile generaţiilor în ascensiune, din ce în ce mai sensibile la modelele socioculturale ale Occidentului.

II. Modelele socioculturale

Sub dublul impuls, pe de o parte, al curentului modernist generat de renaşterea culturală, şi pe de altă parte al mişcării de regenerare socioreligioasă de sub semnul reformismului ortodox al *Salafiyya*, ideile-forţă precum evoluţie, reînnoire, progres vor continua să opereze asupra imaginarului islamic.

Generaţia anilor 1885–1915 este martora unei spectaculoase accelerări a progresului ştiinţific şi tehnologic.

Civilizaţia secolului al XX-lea este prefigurată deja printr-o impresionantă serie de invenţii realizate în Europa şi în America. Superstiţiile şi chiar anumite reprezentări religioase musulmane sunt zguduite de descoperirile ce dovedesc capacitatea oamenilor de a stăpâni forţele atribuite până atunci misterului supranatural (undele radio-electrice, telegrafia fără fir, înregistrarea magnetică a sunetelor, cinematografia etc). Conştiinţa musulmană începe în acel moment să se elibereze de învelişul teologic, pentru a deschide ochii asupra metamorfozelor lumii.

Euforia scientismului cucereşte ţările musulmane cele mai deschise în faţa modernităţii (Egipt, Turcia). Reviste specializate (fără a mai socoti presa de informaţie) participă la popularizarea culturii ştiinţifice. Grupurilor industriale doritoare să investească în Imperiul otoman, stat ale cărui nevoi erau considerabile în domeniile amenajării teritoriului şi al echipamentelor, le sunt oferite concesiuni în vaste sfere de activitate. Telegraful, reţeaua feroviară, vasele cu abur amplifică schimburile economice şi umane dintre Europa şi inima lumii musulmane care era atunci Turcia şi imperiul său. De notat că, începând cu 1885, Istanbulul este racordat la reţeaua feroviară a Balcanilor şi prin aceasta la cea a Europei Occidentale.

Aceste multiple transformări materiale vor avea repercusiuni importante pentru peisajul sociocultural al lumii musulmane. Mersul spre modernitate va atenua în mod progresiv influenţa arhaismului asupra structurilor sociale ale Islamului. Organizarea administrativă, sistemul educativ şi modul de viaţă urban tind a se apropia de modelele occidentale.

La rândul lor, intelectualii modernişti ai acestei generaţii de tranziţie (1890–1920) năzuiesc să vadă societăţile musulmane accedând la această civilizaţie a bunăstării pe

care o etala Europa (să ne gândim la *Expoziţiile universale* de la Londra, 1890, şi de la Paris, 1900). Purtătorii de cuvânt a ceea ce am putea numi tânărul Islam propovăduiesc cu entuziasm alăturarea lumii musulmane la modernismul universal, care este perceput ca premisă a progresului moral şi material al întregii umanităţi.

Datorită acţiunii laborioase a tuturor protagoniştilor modernismului musulman (din Asia de Sud-Est până în Maghreb), societăţile msulmane arhaizante au ajuns în sfârşit să-şi pună întrebări în privinţa unor probleme până atunci doar arareori formulate în termeni de dezbatere la scară naţională sau comunitară: apărarea libertăţilor individuale (inclusiv libertatea de conştiinţă); denunţarea absolutismului „teocratic”, legitimat pe nedrept în termeni islamici; revendicarea dreptăţii sociale şi a educaţiei pentru toţi membrii societăţii; reabilitarea cercetării ştiinţifice şi a reflecţiei personale, ca o contrapondere la imobilismul tradiţiei şi instituţiilor, la conformismul social şi doctrinal, prea adeseori sacralizate de conştiinţa colectivă.

Idee-forţă religioasă, slogan moral şi politic, conceptul de „efort de interpretare personală” *(Ijtihād)* constituie una dintre revendicările prioritare ale moderniştilor. Regenerarea Islamului (deziderat comun atât al reformiştilor ortodocşi cât şi al moderniştilor de tendinţă occidentală) trece în mod obligatoriu prin *Ijtihād*, ca principiu de dinamică socială şi culturală[29]. Expresie a acestei exigenţe fundamentale a intelectualităţii musulmane, periodicul *Ijtihād* este fondat de turcul Abdallah Djewdet la Geneva (1 septembrie 1904) şi este transferat la Cairo (1905), apoi la Istanbul (1911).

---

[29] Asupra problemei *Ijtihād*-ului, vezi *La tradition musulmane*, „Que sais-je?”, cap. I, p.18 *sq*.

În celebra sa *Epistolă asupra unitarismului* (1897), liderul reformist egiptean Muh. 'Abduh (m.1905) denunţase deja persistenţa sterilă a conformismului (*Taqlīd*), inclusiv în materie de religie. După părerea acestuia, Islamul autentic îi oferă omului toate condiţiile necesare pentru „emanciparea voinţei şi independenţa judecăţii şi gândirii sale" (p.160; trad. franc. p.109). Aceeaşi este şi convingerea marelui gânditor indian Ameer Ali (m. 1928): „Profetul a consacrat Raţiunea ca cea mai nobilă funcţie a intelectului omenesc. Teologii noştri şi adepţii lor servili sunt cei care au făcut din exercitarea acestei facultăţi un păcat şi o crimă"[30].

Acest ansamblu de revendicări şi propuneri reprezenta declanşarea unui proces de conştientizare a lumii musulmane în faţa mutaţiilor epocii contemporane. Într-un atare context, tinerii modernişti vor avea rolul de mediatori între societăţile musulmane şi civilizaţia nouă, venită din Occident. Dar fără îndoială, contribuţia lor cea mai remarcabilă va fi cea de a pune în faţa conştiinţei islamice problema condiţiei femeii şi inadaptarea acestei condiţii la realităţile secolului al XX-lea.

III. Tema emancipării femeii

În ţările Islamului, problema feminină nu apare decât la capătul unei lente evoluţii a spiritelor, în contextul renaşterii culturale din secolul al XIX-lea (*grosso modo,* 1850–1900). Această chestiune s-a aflat în centrul dezbaterii de idei din lumea musulmană până în anii 1920, şi nu a încetat să alimenteze periodic reflecţia islamică până în zilele noastre.

30 *The Spirit of Islam*, p.184.

Vreme de treisprezece secole (1300 de la Hegira = 1883), lumea musulmană nu s-a preocupat de condiţia femeii, cel puţin privită din unghiul juridic. Referinţele coranice în materie, combinate cu elemente din tradiţia Profetului (*Sunna*), totul sistematizat şi codificat de către învăţaţii din principalele şcoli doctrinale clasice, iată cadrul definitoriu pentru statutul personal al femeii în Cetatea musulmană[31]. Principiile-cadru ale acestui statut rămân intangibile în formularea preluată din Revelaţia coranică şi din *Sunna*, cele două izvoare constitutive ale credinţei şi legii în Islam. Dar un întreg arsenal de dispoziţii regulamentare şi de norme etice aferente acestui statut dezvăluie factori culturali şi economici care au avut o mare pondere în elaborarea „legii religioase" a lumii Islamului (*Sharī'a*).

În sprijinul evoluţiei mentalităţilor din perioada renaşterii arabo-islamice, numeroşi gânditori au avut îndrăzneala de a repune în discuţie credinţe, practici sociale şi un sistem de legi care păreau imuabile. „Astfel", observă un autor de la începutul secolului al XX-lea, „problema femeii începe să fie actuală după ce multă vreme fusese inabordabilă din cauza vestigiilor tradiţionale şi seculare de care era legată. În Egipt, în Caucaz, în India, în Turcia şi în Africa de Nord, toată lumea simte importanţa chestiunii; ea este discutată; apoi se intră pe calea emancipării..."[32]

Este locul aici să prezentăm pe scurt factorii care au dus la evoluţia unei părţi ai opiniei musulmane în direcţia favorabilă emancipării femeii.

---

[31] Vezi teza lui Mansour Fahmy, *La condition de la femme dans la tradition et l'évolution de l'islamisme* (1913).

[32] M. Fahmy, *op.cit.*, p.165.

A) *Factori externi.*

a) Interferenţa culturilor. Presa, relatările din călătorii şi literatura în general au contribuit, de-a lungul secolului al XIX-lea, la propagarea în lumea musulmană a unei imagini favorabile pentru condiţia femeii din Occident.

b) Activitatea misiunilor creştine a avut o influenţă indirectă asupra societăţilor musulmane. Eforturile misiunilor catolice şi (mai ales) protestante s-a concentrat în mod esenţial asupra comunităţilor creştine din Orient (armeni în Turcia; maroniţi şi ortodocşi în Siria–Liban; copţi în Egipt)[33], în primul rând prin intermediul şcolii. Răspândirea învăţământului modern în mediile creştine din Orient a permis astfel libanezelor creştine, de exemplu, să se bucure de un statut social pe care nu-l puteau pretinde compatrioatele lor musulmane.

B) *Factori interni.*

a) Discursul reformist (în ultimul sfert al secolului al XIX-lea) pune în relief obiectivul eliberator al Islamului fără deosebire de rasă şi sex, şi reaminteşte spusele Profetului conform cărora „cercetarea şi cunoaşterea sunt obligaţii de credinţă pentru orice musulman şi orice musulmană".

b) Acţiunea modernistă. Tineretul modernist era mai sensibil decât generaţiile anterioare la criticile formulate în Europa faţă de statutul femeii în Islam. Situaţia degradantă a femeii musulmane apărea în optica modernistă umilitoare pentru musulmani şi nedemnă de mesajul Islamului. În vreme ce discursul reformist nu consta pe atunci decât în deziderate pioase, moderniştii sunt cei care, în privinţa „ameliorării" condiţiei feminine, inaugurează secolul al XX-lea sub semnul revoltei împotriva sorţii

---

[33] Vezi Erich W. Bethman, *Bridge to Islam*, Londra, 1953, p.152.

triste care era rezervată femeilor din societăţile musulmane:

• În India. Un discipol al lui Sayyid Ahmad Khan, Mumtaz Ali, devine portdrapel al cauzei feminine. Eseul său *Drepturile femeilor*[34] pledează pentru egalitatea socială între sexe, pentru reforma tuturor practicilor imorale care în legislaţia islamică erau pe nedrept asociate statutului personal al femeii.

• În lumea arabă. Egipteanul Qāsim Amīn (1863–1908), diplomat la Oxford, deţine meritul de a fi ridicat cel dintâi problema emancipării femeii nu doar în termeni morali ci în cei ai unei urgente necesităţi. Istoricul său manifest *Eliberarea femeii*[35] a provocat un seism sociocultural fără precedent. Între „cei vechi" şi „moderni" s-a declanşat o dezbatere pasionată. Aceştia din urmă erau hotărâţi să combată tiraniile dogmatice, să denunţe juridismul Şcolilor tradiţionale care se credeau îndreptăţite să exercite o autoritate exclusivă în materie de lege islamică.

Începând cu acest moment, cauza feminină avea să facă diferenţa dintre forţele progresului şi forţele retrograde. Încă din primii ani ai secolului al XX-lea, mişcarea feministă ia o anumită amploare în lumea arabă şi în Turcia (în rândul „Junilor Turci"); ea nu va întârzia să fie animată de către femei, cum ar fi egiptencele Malāk Hifnī Nāsif (1886–1918) şi Hudā Shā'rāwī (1882–1947).

Această mişcare îşi caută legitimitatea în autenticitatea islamică. Ea încearcă să-şi formuleze revendicările prin însăşi fidelitatea faţă de etica coranică: abolirea practicilor

---

34 *Huqūq-i Niswān*, Lahore, 1898. Vezi expunerea ideilor sale în Aziz Ahmad, *Islamic Modernism...*, p.72 *sq*.

35 *Tahrīr al-Mar'a,* Cairo, 1899. Polemica stârnită de această carte îl obligă pe autor să facă o serie de precizări, sub titlul *Al-Mar'a al-Jadīda* (Femeia nouă), Cairo, 1901.

sociale contrare valorilor mesajului revelat; recuzarea normelor legale sau cutumiere neenunţate explicit în Cartea sfântă (ca de exemplu natura „voalului” şi recluziunea femeilor); denunţarea practicilor abuzive, în contradicţie cu spiritul textelor coranice (în materie de poligamie şi de repudiere); lupta pentru educaţie şi instruire a fetelor pe picior de egalitate cu băieţii, conform idealurilor islamismului.

Feminismul va fi tema de raliere a generaţiei născute în jurul anului 1890: o generaţie nerăbdătoare să se elibereze de tarele trecutului şi de forţele opresive ale prezentului. La acest început de secol, curentul reformist şi partizanii modernismului câştigă teren; cu toate acestea, lumea musulmană nu este pregătită să depăşească punctul decisiv de cotitură al istoriei sale contemporane.

Totuşi, anumite semne încurajatoare puteau să justifice un optimism raţional, de natură a-l face pe egipteanul Mansour Fahmy (discipol al lui Lévy-Bruhl) să afirme: „Evoluţia ineluctabilă pregăteşte emanciparea oprimaţilor, şi în curând, în momentul când eforturile tineretului progresist vor reuşi să însănătoşească societatea şi moravurile, figura anemiată a femeii musulmane îşi va recăpăta un aspect de sănătate şi de viaţă”[36].

În euforia începutului de secol XX, elitele musulmane se credeau în ajunul unei noi epoci de aur în care Islamul, întinerit, va putea în sfârşit să se sincronizeze cu civilizaţia modernă preamărită de ele cu atâta pasiune. Dar această fervoare romantică va rămâne fără urmări. Visele de reconciliere şi de armonie dintre Europa şi Islam vor sfârşi prin a se nărui în vâltoarea războiului (1914–1918). Anii de

---

[36] M. Fahmy, *op. cit.*, p.166.

criză internaţională vor reprezenta punctul de pornire al unor intense preocupări islamice cu privire la ţelurile politice, economice şi strategice ale Puterilor europene şi, mai general, privind fundamentele morale ale civilizaţiei occidentale.

Capitolul VI

VREMEA ÎNCERCĂRILOR

I. Cele dintâi deziluzii

Secolul al XX-lea părea a începe sub bune auspicii din punctul de vedere al moderniştilor, care sperau o evoluţie rapidă a lumii musulmane către progres şi libertate. În anii 1905–1913, o serie de evenimente de natură politică şi socioculturală veneau în sprijinul acestei năzuinţe.

În acest deceniu au loc: înflorirea mişcării feministe; extinderea luptei pentru apărarea personalităţii politice şi culturale a popoarelor musulmane: 1906, *All India Muslim League*; Nijni Novgorod (august, 1906), primul Congres musulman din Imperiul rus şi fondarea Alianţei musulmane; crearea mişcării „Junilor Tunisieni" (1906–1907); extinderea revendicărilor politice: în 1906, în Iran, sub presiunea populară, şahul Muzaffar-ed-Din promulgă o constituţie şi convoacă un Parlament; în 1908, Junii Turci îl obligă pe sultanul Abdul-Hamid II să restabilească regimul constituţional şi să treacă la reforme; are loc construirea căii ferate Istanbul-Medina (1900–1900), element de bază în strategia panislamistă a sultanului, realizare ce produce un imens entuziasm în lumea musulmană.

Dar iluziile tineretului modernist aveau să fie repede dezminţite de o serie de evenimente. În decursul câtorva ani se acumulează serioase semnale îngrijorătoare din direcţia Occidentului. La rândul său, Imperiul Otoman — element de referinţă al popoarelor musulmane din India

până în Maghreb — dă semne de declin, subminat fiind de contradicţii interne (antagonismul dintre ideologiile panturcă şi panislamică; tensiuni etnice şi religioase etc) şi se vede constrâns de către marile Puteri europene la o politică defensivă. La apropierea anului fatidic 1914, într-un climat de război rece şi de sfâşiere morală, Comunitatea islamică se simte atrasă, împotriva voinţei sale, către catastrofă.

Deceniul ce a precedat Primul Război Mondial este dominat de marile manevre diplomatice şi militare ale marilor Puteri: Franţa şi Marea Britanie, după încheierea Antantei Cordiale, pe de o parte; Germania şi Austro-Ungaria pe de altă parte; fără a omite Rusia, care reapare pe scena europeană şi în vecinătatea Imperiului Otoman după eşecul suferit în Extremul Orient (războiul ruso-japonez din 1904–1905). Aceste rivalităţi europene duc la lovituri de forţă ale căror teatre sunt uneori ţările musulmane (de exemplu spectaculoasa intervenţie a Germaniei la Agadir cu ocazia „crizei marocane" din 1911).

Riscul unor conflicte generate de situaţia internaţională încordată privea în mod special lumea musulmană. Popoarele coloniale se trezeau implicate fără să vrea într-o înfruntare dintre blocurile europene. În Algeria spre exemplu, o dată cu pregătirile de război, nemulţumirea populaţiei musulmane este fără precedent. Introducerea serviciului militar obligatoriu pentru algerienii musulmani[37] ridică un val de proteste şi provoacă exodul spre Orient a mii de familii.

---

[37] În două etape: *a)* decretul din 28 februarie 1911, care stabilea recensământul anual al populaţiei încorporabile; *b)* decretul din 3 februarie 1912 care instituia servicul militar obligatoriu (prin tragere la sorţi; durata: trei ani).

În timp ce situaţia internaţională progresa periculos spre un conflict general, ţările Islamului erau victime ale unui nou val al expansionismului european (vezi tabelul de mai jos). Comunitatea musulmană se vedea ameninţată de o coaliţie europeană mult mai redutabilă decât cruciadele din Evul Mediu.

1907	Acord anglo-rus privind împărţirea Iranului în zone de influenţă
1900–1911	Intervenţie rusă în criza iraniană
1911–1912	Italia anexează Tripolitania
1912 (martie)	Marocul intră sub protectorat francez (şi spaniol)
1913 (mai)	Presiuni ruse la frontiera iraniană
1914 (octombrie)	Grecia ocupă Salonicul
1914–1917	Ruşii şi britanicii ocupă Iranul

În această fază critică pentru numeroase popoare musulmane, credibilitatea moderniştilor este serios zguduită. Partizanilor Europei şi modelelor sale culturale le este greu să îşi justifice poziţiile, mai cu seamă în faţa populaţiilor afectate dur în demnitatea şi libertatea lor de către hegemonismul european. Astfel, speranţele de reconciliere şi înţelegere între Europa şi Islam vor sfârşi prin a se prăbuşi în anii conflagraţiei mondiale (1914–1918).

2. **Islam-Occident: criza de încredere.** Crizele care afectează lumea musulmană după terminarea Primului Război Mondial îşi trag originea în primul rând dintr-o criză de încredere faţă de Occident (mai bine spus faţă de Europa, căci Statele Unite, în special prin persoana preşedintelui Th. W. Wilson, încarnau pe atunci o anumită

idee de dreptate şi morală internaţionale).

După război, în decursul anilor 1920 şi 1930, popoarele musulmane se văd lipsite de apărare în faţa strategiei imperialiste a Puterilor coloniale europene. Această strategie nu avea alt scop decât împărţirea şi dominarea lumii musulmane, începând cu Imperiul Otoman care, în ciuda slăbiciunilor sale structurale, reprezenta singura putere islamică ce conta pe eşichierul internaţional.

Este necesar să evocăm aici anumite episoade ale politicii europene ce au fost resimţite de către musulmani ca trădări şi ca veritabile sfidări ale dreptăţii faţă de naţiunea arabă şi de Comunitatea islamică în ansamblul ei.

II. Revolta arabă din 1916

1. **Împărţirea Imperiului Otoman.** Încă de la începerea războiului, negocierile dintre Puterile europene prevedeau dezmembrarea finală a Imperiului turc şi împărţirea acestuia în zone de influenţă (în acest sens au fost încheiate acordurile anglo-franco-ruse din martie-aprilie 1915 şi tratatul de la Londra din 26 aprilie 1915 dintre Italia, Marea Britanie şi Franţa). În anii războiului, acţiunea diplomatică şi militară a Marii Britanii şi Franţei a avut ca obiectiv eliminarea Turciei din Orientul Apropiat arab. Având în vedere imensitatea teatrului de operaţiuni, succesul unei atare strategii trebuia să se bazeze mai puţin pe forţa armelor şi mai mult pe acţiunea psihologică, menită să câştige adeziunea *naţionalităţilor*, inclusiv a arabilor. În acest scop, serviciile britanice au făcut tot posibilul ca să catalizeze elementele favorabile creării unui regat arab (a cărui configuraţie urma să fie stabilită la încheierea ostilităţilor).

2. **Şeriful de la Mecca.** Dintre arabi, un personaj era susceptibil să servească această cauză: era vorba despre şeriful Husayn ibn-'Ali, din familia haşemită (descendentă a Profetului). El era guvernator al Locurilor Sfinte din Hedjaz, provincie a Imperiului Otoman. Încurajat de anumite promisiuni britanice (a se vedea corespondenţa Mc Mahon–Husayn din perioada iulie 1915–martie 1916), Husayn ridică stindardul *Revoltei arabe* contra turcilor, în speranţa de a-şi croi un regat din toate teritoriile arabe de sub tutelă otomană, cu excepţia Egiptului.

Deşi iniţiată pe un fond de intrigi, în mijlocul confuziei opiniei arabe generate de fidelitatea a numeroşi musulmani sunniţi faţă de sultanul-calif otoman, acţiunea lui Husayn a antrenat adeziunea mediilor naţionaliste, fie musulmane (decepţionate de regimul absolutist şi şovin de la Constantinopol), fie creştine (puţin înclinate să susţină un regim de orientare panislamistă).

3. **Marile manevre (1917–1918).** Nu vom stărui prea mult asupra episoadelor acestei „Revolte arabe" din 1916, care a fost mai puţin expresia unui elan popular de eliberare naţională cât o aventură politică prilejuită de convergenţa unor ambiţii personale (Husayn, Lawrence etc) şi a unor scopuri imperialiste. Contând pe sprijinul maselor arabe (despre care se credea că sunt sătule de tutela otomană), organizatorii revoltei au încercat să o legitimeze cu argumente de ordin moral: eliberarea naţionalităţilor, dreptul arabilor la independenţă. Dar alianţa anglo-arabă se baza pe un joc complex de calcule strategice aflat în legătură directă cu fluctuaţia raporturilor de forţe din contextul războiului general.

Încă din primele luni ale anului 1917 (an crucial pentru lumea arabă), Marea Britanie îşi dezvăluie obiectivele

reale ale politicii sale în Orientul Apropiat, şi anume ocuparea Palestinei şi Mesopotamiei în vederea *a)* asigurării controlului asupra Locurilor Sfinte (Ierusalim); *b)* stăpânirea câmpurilor petrolifere din Irak, pe care un raport al lui Marc Sykes (20 iunie 1916) le aprecia deja ca „esenţiale pentru puterea maritimă, aeriană şi industrială a Marii Britanii" (Jon Kimche, p. 45). Totodată, astfel urmau să fie îndepărtate toate obstacolele ce împiedicau continuitatea faimosului *drum al Indiilor* („de la Mediterana la Golf").

Această strategie ambiţioasă preconiza adeziunea arabilor, începând cu şeriful Husayn („rege al Hedjazului" începând cu 1 ianuarie 1917), ale cărui interese aveau să fie pe viitor legate de cele ale englezilor. Coaliţia anglo-arabă i-a constrâns curând pe turci să evacueze Palestina şi Siria. Trupele arabe au ajuns la Damasc pe 1 octombrie 1918, având-l în frunte pe emirul Faysāl, fiu şi reprezentant personal al regelui Husayn.

4. **Domnia efemeră a lui Faysāl.** Înfrângerea turcilor a fost salutată de opozanţii regimului otoman. Însă ea a divizat opinia publică arabă în privinţa atitudinii ce trebuia adoptată *a)* faţă de englezi, priviţi mai curând ca ocupanţi, şi *b)* faţă de Faysāl, considerat de unii ca eliberator, iar de alţii ca un oportunist aflat în solda puterilor străine. Faysāl a reuşit totuşi, mizând pe tezele naţionaliste, să determine proclamarea lui ca rege de către Congresul sirian (7 martie 1920).

Puterea lui Faysāl însemna deplina suveranitate arabă în Siria–Palestina–Transiordania, ceea ce era incompatibil cu scopurile franco-engleze în zonă. Într-adevăr, după capitularea Turciei (30 octombrie 1918), francezii şi englezii au căutat să-şi consolideze poziţiile, primii în Siria, ceilalţi în Palestina. În plus, confirmând principiile generale ale

„Acordurilor Sykes-Picot” (1916), Conferinţa de la San Remo a încredinţat Marii Britanii un mandat pentru Palestina şi Mesopotamia, iar Franţei un mandat pentru Siria şi Liban (26 mai 1920). Mandatul francez avea să antreneze în curând îndepărtarea lui Faysāl. După tratative infructuoase, acesta a trebuit să cedeze ultimatumurilor înaltului-comisar (generalul Gouraud). Francezii au ocupat Damascul (25–26 iulie). Ex-regelui nu-i mai rămânea decât să ia calea exilului (1 august).

Eşecul lui Faysāl a fost resimţit de către arabi ca o grea umilinţă. În plus, instaurarea mandatului francez în maniera unei cuceriri militare apărea ca fiind în flagrantă contradicţie cu spiritul Societăţii Naţiunilor. Cei care crezuseră în obţinerea independenţei prin intermediul lui Faysāl şi al englezilor s-au trezit confruntaţi cu dura realitate a prezenţei unei puteri străine hotărâte să înăbuşe prin forţă orice veleitate de rezistenţă politică sau militară.

5. **Amărăciunea arabilor.** Cu excepţia mediilor creştine favorabile prezenţei franceze (în Siria–Liban) şi a mişcării sioniste (care spera să-şi extindă influenţa în Palestina cu ajutorul britanicilor), majoritatea arabilor din Orientul Apropiat vor manifesta o opoziţie ireductibilă faţă de regimurile mandatare. O dată cu prăbuşirea speranţelor lor, sirienii şi palestinienii vor constata că:

a) nu au fost „eliberaţi” de sub tutela otomană decât pentru a cădea sub tutela europeană;

b) nici una dintre promisiunile făcute arabilor nu a fost cu adevărat îndeplinită, aşa cum o atestă soarta tristă a regelui Faysāl, abandonat de englezi şi constrâns la exil de francezi;

c) regimul mandatelor era de fapt „sinonim cu regimul colonialist şi de asuprire" (Rashīd Ridā);

d) în sfârşit, fără a ţine seama de voinţa unanimă a popoarelor din regiune, englezii s-au crezut în drept să dispună în mod unilateral de Palestina pentru a o transforma într-un „Cămin naţional evreiesc".

III. „Declaraţia Balfour"

1. **Problema sionistă.** Încă de la sfârşitul secolului al XIX-lea, problema sionistă era la ordinea zilei[38]. Înainte de 1917, arabii erau departe de a-şi da seama de dimensiunile politice ale sionismului şi de posibilul său impact asupra destinului Orientului Apropiat. De menţionat totuşi că până la abdicarea sa (1909), sultanul-calif Abdul-Hamid II va respinge cu regularitate demersurile liderilor sionişti în favoarea stabilirii de colonii evreieşti în Palestina[39].

În anii Primului Război Mondial, în vreme ce cancelariile speculau asupra dezmembrării Imperiului Otoman, deveneau tot mai presante revendicările sioniste pe lângă Puterile occidentale (Marea Britanie, Franţa, Statele Unite). O dată cu prăbuşirea Imperiului Otoman, arabii s-au văzut dezarmaţi în faţa influenţei crescânde a sionismului. Pentru a-şi apăra drepturile şi interesele ei nu dispuneau nici de structuri de stat, nici de purtători de cuvânt de statură internaţională, nici de vreun alt mijloc de presiune. În schimb, tezele sioniste, sprijinite de avocaţi eminenţi din Europa şi Statele Unite, trezeau simpatii numeroase şi puternice, mai cu seamă în sânul cabinetului britanic.

---

[38] A se vedea expunerea doctrinală a maghiarului Theodor Herzl (1860–1904), *Judenstaat* (Statul evreiesc), Viena, 1896; *Primul Congres sionist*, Basel, 1897.

[39] *Pensées et souvenirs de l'ex-sultan Abdul-Hamid*, Paris, Neuchâtel, 1914, pp.18–19.

2. **Căminul naţional evreiesc.** Am menţionat deja interesul pe care îl acorda Marea Britanie chestiunii sioniste în cadrul strategiei sale politice în Orientul Apropiat. În acest context şi în paralel cu promisiunile făcute arabilor, susţinerea britanică pentru cauza sionistă era de la sine înţeleasă. Expresia acestei susţineri a fost faimoasa „Declaraţie Balfour" (după numele secretarului de la Foreign Office, Arthur James Balfour) în termenii căreia „Guvernul Maiestăţii Sale priveşte favorabil stabilirea în Palestina a unui Cămin naţional pentru poporul evreu şi va face tot posibilul pentru a facilita îndeplinirea acestui proiect..." (2 noiembrie 1917).

Anticipând în mod unilateral viitorul statut al Palestinei (cu un an şi jumătate înaintea deciziei Conferinţei de la San Remo asupra mandatelor), acest document era în contradicţie cu angajamentele morale şi diplomatice ale Marii Britanii faţă de arabi şi în special faţă de şeriful Husayn. Dezvăluirea lui a întregit indignarea arabilor: fără ei şi împotriva lor, se deschidea astfel un capitol dramatic din istoria Orientului Apropiat.

3. **Comisia King–Crane.** Înainte de instituirea mandatelor europene asupra ţărilor lor, arabii au văzut o ultimă speranţă în „Comisia King–Crane". Trimisă de la Paris de către preşedintele Wilson pentru a se informa asupra dorinţelor populaţiilor din Siria, Palestina şi Mesopotamia înainte de a le fi decisă soarta la Conferinţa de Pace, această comisie a funcţionat între mai şi iulie 1919. În raportul final, Henry C. King şi Charles Crane au accentuat net opoziţia unanimă a arabilor faţă de imigraţia evreiască şi tutela europeană, indiferent de forma sub care s-ar exercita ea. Dar după întoarcerea lui Wilson în Statele Unite (la mijlocul lui septembrie), Conferinţa de

Pace a clasat raportul King–Crane, neluând astfel în seamă dezideratele arabe reflectate de acesta.

4. **Sfârşitul iluziilor.** Prin Tratatul de la Versailles (23 iunie 1919), pe lângă Germania şi Turcia, popoarele arabe aveau să fie victime ale „păcii învingătorilor” Un an mai târziu (19–26 mai), Conferinţa de la San Remo avea să legalizeze aranjamentele teritoriale deja încheiate între Franţa şi Marea Britanie, precum şi angajamentele luate de aceasta din urmă în favoarea evreilor (Declaraţia Balfour), dând satisfacţie în acelaşi timp Puterilor mandatare şi sioniştilor în detrimentul intereselor naţionale arabe.

Acordurile de la San Remo consacrau eşecul principiilor wilsoniene, cu precădere în privinţa drepturilor popoarelor la autodeterminare. Ele purtau în germene tragicele evoluţii ale *problemei palestiniene* şi inaugurau pentru lumea arabă o fază de lungi şi dure confruntări cu Occidentul.

Capitolul VII

CRIZA DIN PERIOADA INTERBELICĂ

Sfârşitul Primului Război Mondial marchează prăbuşirea vechii ordini, de la un capăt la altul al spaţiului islamic. Asistăm totodată la sfârşitul miturilor care au stăruit vreme îndelungată în viziunea musulmană asupra lumii ca imuabile certitudini: inviolabilitatea teritoriului islamic (*Dār al-islām*); superioritatea culturii şi civilizaţiei musulmane; coeziunea popoarelor unite în fraternitatea întregii *Umma*; pe scurt, toate arhetipurile inerente imaginii temporale ale unui Islam suveran.

După încheierea războiului, certitudinile de ieri au făcut loc unor amare realităţi. Cu excepţia Turciei şi a câtorva principate arabe, ţările musulmane şi-au pierdut practic independenţa. În timpul conflagraţiei, popoare musulmane se regăsiseră, împotriva voinţei lor, înfeudate unor tabere opuse. Încorporaţi în armatele europene, zeci de mii de tineri musulmani (din India, Maghreb, Africa subsahariană) au fost puşi să lupte contra altor musulmani (din Turcia, Irak, Siria, etc) în numele unor cauze care le erau străine.

Victoria din 1918 a oferit Puterilor europene mijloacele de a-şi extinde expansiunea colonială din secolul al XIX-lea. În cursul anilor 1920, majoritatea ţărilor musulmane au fost absorbite în noi imperii, fie de către Puteri ce proclamau sus şi tare tradiţiile lor creştine (Marea Britanie, Franţa, Italia, Spania), fie de către cuceritorii revoluţionari ruşi.

Dar cea mai spectaculoasă consecinţă a Primului Război Mondial a fost prăbuşirea Imperiului Otoman. Arabii au

fost în mare măsură autori ai acestei prăbuşiri: unii prin idealism şi dorinţă de independenţă; alţii prin oportunism, seduşi fiind de promisiunile europene. O dată cu Imperiul Otoman s-a prăbuşit şi califatul, singura instituţie ce simboliza — la o anumită scară — unitatea politico-religioasă a Comunităţii islamice.

I. Declinul califatului

Scurt istoric. Începând cu Abdul-Hamid I (1774–1789), sultanii otomani se prezentau drept titulari ai califatului, magistratura supremă în Islamul sunnit. Ei erau priviţi ca încarnând continuitatea unei „succesiuni" *(Khilāfa)* ce urca până la moartea Profetului (632). În această calitate, ei îşi asumau o misiune cu caracter religios ca protectori ai Locurilor Sfinte (Mecca-Medina) şi apărători ai islamismului. Această calitate le conferea o largă influenţă la scara întregii lumi musulmane[40]. Către sfârşitul domniei lui Abdul-Hamid II (1909), sub presiunea „Junilor Turci" (mişcarea *Uniune şi Progres*), funcţia califală va fi considerabil diminuată. Acest declin se explică prin mai mulţi factori:

a) Eşecul panislamismului invocat de sultan pentru a legitima puterea otomană. Încă de la început, ideologia panislamică apărea ca un adjuvant al politicii externe otomane, pe atunci concentrată împotriva influenţei britanice în lumea arabă şi în India (unde puternice minorităţi musulmane erau în mod natural sensibile la argumentele singurei mari puteri islamice din epocă, Turcia).

---

[40] Excepţii în acest sens erau: *a)* Imperiul şerifian (Maroc), al cărui suveran („Conducătorul Credincioşilor") îşi asuma continuitatea unei tradiţii califale autonome încă din secolul al XII-lea (dinastia almohadă); *b)* Persia, de tradiţie şiită, separată instituţional de majoritatea sunnită.

Dar această ideologie îşi pierdea credibilitatea din cauza practicilor despotice ale regimului otoman. Contracarat în exterior de diplomaţia şi propaganda britanică, panislamismul îşi va găsi puţini avocaţi în Imperiu în rândul intelectualităţii laice şi religioase. În plus, liderii reformişti — care reprezentau avangarda gândirii islamice — erau cvasiunanimi în atitudinea lor critică la adresa sistemului otoman.

b) Defecţiunea anumitor şefi arabi, cum ar fi şeriful Husayn, guvernatorul Meccăi. Printr-un manifest în zece puncte (5 iunie 1916), el invocă motive de ordin religios pentru a justifica rebeliunea sa împotriva autorităţii califale. Dar aici era vorba de o simplă mascare a ambiţiilor lui dinastice, stimulate de aranjamentele încheiate cu diplomaţia engleză. Disidenţa emirului de la Mecca a însemnat o lovitură mortală pentru Turcia în războiul în care intrase pe 14 noiembrie 1914. Turcia era privată de argumentul coeziunii islamice şi îşi vedea potenţialul militar grav slăbit prin ostilitatea ţărilor arabe[41].

În loc să găsească în aceste ţări rezervele de oameni şi aprovizionare de care avea nevoie, ea a fost obligată să angajeze aici forţe importante, împrăştiate pe numeroase fronturi (Sinai, Palestina, Mesopotamia, Golful Persic, Hedjaz, Yemen), la distanţe enorme de bazele centrale ale Imperiului.

c) Atacurile Europei. Imperiul Otoman a început să fie obiect al atacurilor europene încă înainte de declanşarea Primului Război Mondial. Să menţionăm spre exemplu Războiul italo-turc (1911–1912), care a obligat Turcia să cedeze Tripolitania (Tratatul de la Ouchy, 18 octombrie

---

[41] Turcia îşi păstra susţinători la periferia Imperiului: Yemen (imamul Yahya); Libia (confreria Senoussiyya); Maghreb (naţionaliştii algero-tunisieni câştigaţi de panislamism).

1912). Dar abia începând cu 1914, Antantele europene[42] îşi organizează ofensiva diplomatică şi militară în scopul distrugerii puterii turceşti.

Puterile coloniale şi-au intensificat propaganda menită să câştige neutralitatea supuşilor lor musulmani şi, la nevoie, să ridice opinia islamică împotriva regimului de la Istanbul. Muftiii au primit indicaţii să-i îndemne pe coreligionarii lor la nesupunere şi ostilitate faţă de califul otoman. Publicaţia *La Revue du Monde musulman* (vol. 29, decembrie 1914) publica o listă impresionantă de „Recomandări către credincioşi" şi de profesiuni de credinţă personale ale loialismului faţă de Franţa venite din partea înalţilor demnitari ai „clerului" musulman şi a principalilor şefi ai confreriilor marabutice din Africa Occidentală (pp. 7–188), din Algeria (pp.193–246), din Tunisia (pp. 265–299) şi din Maroc (pp. 301–366). La rândul lor, încurajările adresate şerifului de la Mecca de către înalţii reprezentanţi britanici din Egipt (generalul Kitchener, apoi H. McMahon) dovedesc aceeaşi voinţă de a submina fundamentele morale ale puterii otomane, izolând-o pe scena islamică internaţională.

II. Prăbuşirea califatului

Atacat pe toate fronturile de Puterile europene, hărţuit din interior de mişcările separatiste (naţionalişti arabi şi partizani ai familiei haşemite), Imperiul Otoman se prăbuşeşte pe 30 octombrie 1918. Tratatul de la Sèvres (10 august 1920) — această „încarnare a imperialismului" (George Lenczowski, p. 99) — a impus Turciei condiţii zdrobitoare: amputări teritoriale în profitul Greciei, Italiei şi

[42] *Tripla Antantă* (Anglia–Franţa–Rusia) la care se va adăuga Italia (Tratatul de la Londra, 26 aprilie 1915); *Antanta balcanică*.

puterilor mandatare (Franţa, Marea Britanie); împovărătoare clauze financiare; capitulaţii în favoarea minorităţilor nemusulmane. Umilinţa la care a fost supusă Turcia (şi implicit califatul) a fost resimţită dur în ţările Islamului.

Dincolo de aspectele sale militare, înfrângerea Turciei însemna eşecul unui sistem, cel al Imperiului Otoman. Pentru unii, acest eşec constituia o dramă istorică implicând Comunitatea musulmană în ansamblul său; pentru alţii, ea justifica condamnarea fără drept de apel a instituţiei califale. S-au închegat totuşi curente în favoarea apărării califatului. De exemplu, la Bombay a fost creat *Khilāfat Movement* (1918–1924), ce regrupa numeroşi lideri ai Islamului indian (fraţii Shawkat şi Muhammad Ali, Abū l-Kalām Āzād, Mahmūd al-Hasan), cărora li se va alătura însuşi Gandhi (martie 1920).

În climatul revoluţionar al Războiului de independenţă (1920–1923), noii conducători turci (în frunte cu Mustafa Kemal) se vor grăbi să se debaraseze de simbolurile înfrângerii lor. Marea Adunare naţională hotărăşte abolirea sultanatului (2 noiembrie 1922), iar ulterior noua Adunare votează desfiinţarea califatului (3 martie 1924).

Acest act de o radicalitate fără precedent în istoria politică a lumii musulmane se înscrie în logica turchistă enunţată de Ziya Gökalp (1875–1924), Ahmed Agaiev (1865–1939), Yusuf Aktchura (1876–1933) etc. Noua intelectualitate turcă vedea salvarea naţiunii în separarea religiei de stat. Or, califatul încarna fuziunea dintre religios şi politic. În această calitate, el era considerat răspunzător pentru întârzierea şi slăbiciunile de care suferea Turcia la începutul secolului al XX-lea. Aceste argumente justificau în ochii lor desfiinţarea fără regret a instituţiei califale.

III. Dezbaterile asupra problemei califatului

De-a lungul anilor 1920 şi chiar mai târziu, chestiunea califatului se va afla în centrul preocupărilor musulmanilor. Mai întâi, în contextul responsabilităţilor noului regim republican din Turcia; apoi din perspectiva vacanţei califatului şi a repercusiunilor pe care această situaţie le putea avea asupra viitorului Comunităţii islamice.

Dificultăţile interne ale Turciei după terminarea războiului nu justificau în ochii lumii musulmane abolirea „unei instituţii care este apanajul a trei sute de milioane de musulmani şi nu doar a cinci sau şase milioane de turci"[43]. Dacă din punctul de vedere al lui Mustafa Kemal măsura de desfiinţare a califatului făcea parte din programul de reforme interne[44], aceste măsuri au fost percepute în exterior ca un veritabil divorţ al republicii turce de restul lumii musulmane (divorţ adâncit curând prin îndepărtarea altor simboluri: alfabetul arab, chemarea la rugăciune în limba arabă, legea coranică etc). De aici provin sentimentele de amărăciune şi ostilitate faţă de Turcia care vor marca discursul şi atitudinea a numeroase popoare musulmane de-a lungul întregului regim kemalist (1923–1950)[45].

Să precizăm aici etapele reacţiei islamice faţă de problema califatului:

1/ Odată trecut momentul de stupoare de după abolirea califatului, lumea musulmană s-a trezit confruntată cu

---

[43] *La Tribune d'Orient* (Geneva), 5 aprilie 1924, p.1,col. 2.

[44] Răspunsul lui Mustafa Kemal către Maurice Pernot, *Revue des Deux Mondes*, Paris, 1 februarie 1924, p.632.

[45] Mustafa Kemal a condus Turcia de la 29 octombrie 1923 până la moarte (10 octombrie 1938), după care i-a urmat Ismet Inönü (1938–1950).

grave întrebări legate de viitorul magistraturii supreme în Islam. Pentru numeroşi factori politici şi religioşi, restaurarea califatului se impunea ca o prioritate absolută. Acesta a fost obiectivul întrunirii „Congreselor califatului": *a)* Congresul de la Cairo, prevăzut pentru martie 1925 şi ţinut între 13 şi 19 mai 1926; *b)* Congresul de la Mecca (7 iunie–5 iulie 1926).

Cele două congrese au rămas fără rezultat, ca şi Congresul panislamic de la Ierusalim (8–17 decembrie 1931), care a fost dominat de problema palestiniană. Avînd în vedere interesele politice şi dinastice aflate în joc şi ţinând cont de antagonismele ideologice si doctrinale (panislamism-panarabism, pe de o parte; ortodoxie clasică şi wahabism pe de altă parte), problema califatului s-a dovedit un fel de cuadratură a cercului.

2/ Dacă modelul otoman al califatului părea definitiv condamnat, experţii începeau să teoretizeze asupra unui model alternativ, susceptibil să reflecte în acelaşi timp etica coranică, practica politică a Profetului şi domniile primilor patru califi (632–661). Aceasta era opţiunea curentului reformist *Salafiyya* şi a celui mai vestit doctrinar al său, Rashīd Ridā (m.1935). Printr-o serie de studii asupra problemei[46], acesta pledează în favoarea restaurării *Imāmat*-ului (un fel de pontificat electiv), emanaţie a unei puteri colegiale asumate de reprezentanţii calificaţi ai Comunităţii. Suveranul ales (*Imām*) şi colegiul „Marilor Electori" urmau să formeze în mod solidar statul islamic, „cel mai bun regim nu numai pentru musulmani ci şi pentru întreaga omenire. Acest stat reuneşte dreptatea şi egalitatea, face să fie respectate drepturile fiecăruia,

[46] Cairo, 1923; trad. lb. franc. H. Loust, *Le Califat dans la doctrine de Rašīd Ridā...*, Beirut, 1938, 286 p.

organizează binele, interzice răul [...]; el aduce astfel o rezolvare flagelurilor sociale inerente guvernelor atee şi materialiste care au împins atâtea societăţi în bolşevism şi în anarhie" (*op. cit.,* p.116).

Această imagine lirică trăda o totală inadecvare a doctrinei sunnite faţă de realităţile epocii. Conceptul de stat supranaţional la scara întregii *Umma* constituia o pură utopie, într-un moment în care singurele entităţi politice musulmane independente erau Turcia şi Arabia de Nord, sub puterea saudită în curs de afirmare. Dar cu toată lipsa realismului, teza lui Rashīd Ridā ilustrează vitalitatea doctrinei ortodoxe, care defineşte instituţia califală în termeni de necesitate permanentă pentru Comunitatea islamică.

3/ O dată cu trecerea anilor — şi apariţia unor noi focare de tensiune şi conflict în lumea musulmană[47] — dimensiunea pasională a problemei califatului începe să se estompeze. Doctrinarii panislamismului nu aveau de propus nici o soluţie de schimbare.

Totuşi, în această perioadă discursul asupra califatului s-a îmbogăţit progresiv cu teme noi. Liderii religioşi independenţi îndrăzneau să-şi exprime uşurarea de a vedea lumea musulmană debarasată de o instituţie devenită fantomatică şi docilă influenţelor străine. Ceea ce gândeau în particular, reformatorul algerian ibn-Bādīs (m. 1940) a îndrăznit să exprime cu tărie în revista sa *Al-Shihāb* (Constantine, mai 1938, p. 61); „Turcii nu au abolit califatul în sensul lui islamic. Ei n-au făcut decât să suprime un regim care le era propriu şi au pus capăt unui simbol iluzoriu prin care se încerca în van seducerea musulmanilor."

---

[47] Războiul din Rif (1925–1926); tensiunile din Palestina ca urmare a imigraţiei evreieşti sub mandat britanic; tulburările insurecţionale în Siria sub mandat francez (1925–1926); ofensiva sovietică împotriva Islamului în Asia Centrală (1922–1926) etc.

4/ În timp ce ideea restaurării califatului pierdea teren, reflecţia islamică încerca să exploreze căi noi. Pornind de la problema magistraturii supreme, s-a ajuns la întrebări privind principiile de putere în Islam. Într-un eseu răsunător: *Islamul şi fundamentele puterii*[48], egipteanul Alī Abd al-Rāziq a demonstrat cum conceptul clasic al califatului nu are fundament în *Coran* şi nici în învăţătura Profetului. Teza a produs scandal în mediile sunnite (mai ales la Universitatea Al-Azhar), căci ea infirma caracterul canonic al califatului ca încarnare a uniunii dintre religie şi stat, conform interpretării *ortodoxe* a izvoarelor Islamului.

Aproape simultan, în teza sa de doctorat (*Le Califat*, Lyon, 1926), Abd al-Rāzīq Sanhoury afirma necesara evoluţie a instituţiei califale către o formă de Societate a Naţiunilor orientală. La rândul lui, Mohammed Iqbal găseşte perfect întemeiat punctul de vedere turc[49] ce stabilea că, „conform principiilor Islamului, califatul sau imamatul pot fi substituite de un corp de mai multe persoane, sau de o adunare aleasă" (*The Reconstruction...*, p.149; trad. lb. franc., p.170). Eliberându-se astfel de logica naţionalismelor şi imperialismului, califatul ar concretiza ideea originară a Islamului, aceea de a constitui „o societate de Naţiuni" în care frontierele politice şi deosebirile rasiale ar fi recunoscute „doar pentru comoditatea referinţelor şi nu pentru a restrânge orizontul social al membrilor ei" (pp.151–152).

5/ Începând cu anii 1925–1926, modelul califatului canonic va fi din ce în ce mai discutată, inclusiv în mediile cele mai susceptibile de secularism sau de adeziune la

48 *Al-Islām wa-us al-hukm*, Cairo, 1925; trad. lb. franc. Léon Bercher în *Revue des Études islamiques*, Paris, 1933, Caiet III; 1934, Caiet II.

49 Aluzie la decizia Adunării naţionale turce de a-şi asuma prerogativele califului detronat (3 martie 1924)

valorile socioculturale ale Occidentului. În această privinţă, poziţia lui ibn-Bādīs ilustrează foarte bine tendinţa islamică deschisă către realităţile vremurilor moderne. Făcând abstracţie de califatul canonic şi de orice alt proiect politic care ar pretinde să guverneze ansamblul ţărilor Islamului, reformatorul algerian preconiza în locul califatului personal, o structură colegială permanentă şi cu caracter ecumenic. O atare instituţie şi-ar asuma cu depline puteri funcţiile spirituale ale magistraturii supreme, în timp ce funcţiile politice, sociale şi de altă natură ar fi lăsate în competenţa statelor membre ale Comunităţii islamice.

Având în vedere tezele expuse mai sus, este de imaginat amploarea dezbaterii islamice în legătură cu califatul. Această dezbatere va rămâne deschisă de-a lungul anilor 1930. Ea va fi totuşi înlocuită în prim-planul actualităţilor de alte probleme mai urgente: criza palestiniană, acţiunile misionarilor în ţările Islamului, agresivitatea antimusulmană a anumitor regimuri coloniale (vezi tabelul de mai jos). Acumularea acestor probleme va constitui pentru Comunitatea islamică una dintre cele mai grave încercări din istoria ei.

1930 (7–11 mai)	Congresul euharistic de la Cartagina.
1930 (16 mai)	În Maroc, *Dahir*-ul berber instituie „tribunale cutumiare” însărcinate să aplice legea coranică.
1933	Represiune antimusulmană în Azerbaidjan.
1933–1937	Tulburări sângeroase în Palestina.
1936 (23 mai)	Arestări masive ale liderilor palestinieni.
1938 (iunie)	74 de arabi sunt ucişi la Haifa.
1939 (2–8 mai)	Congres euharistic la Alger.
1939 (17 mai)	O *Carte albă* britanică prevede, într-un termen de zece ani, crearea unui stat palestinian. Val de violenţe evreieşti.

IV. Criza de conştiinţă islamică

Evenimentele rezumate în paginile precedente se află la originea crizei morale pe care a resimţit-o lumea musulmană în perioada interbelică.

1/ Dezbaterea asupra califatului a prilejuit intelectualilor musulmani ocazia de a face un bilanţ al lumii Islamului: falimentul moral şi politic al Imperiului otoman care era hărăzit să reprezinte Islamul pe scena internaţională; sfâşierile ideologice dintre popoare zise „frăţeşti"; insuficienţă a mijloacelor ştiinţifice şi tehnice necesare pentru asimilarea noii civilizaţii materiale; incoerenţă a răspunsurilor islamice faţă de acţiunile hegemonice ale noilor imperialisme (prin comparaţie cu reacţia indiană la iniţiativa lui Gandhi); atitudini negative ale „doctorilor Legii" faţă de schimbările socioculturale legate de fenomenele urbanizării şi de evoluţia mentalităţilor relative la condiţia femeii.

2/ Căderea califatului, văzută ca eşec al unei ordini învechite, ar fi trebuit să provoace numeroase căutări în vederea construirii unei noi ordini islamice. Însă au fost irosite numeroase energii atât pentru a face apologia trecutului, cât şi pentru a bara ideile novatoare. În afară de Turcia, unde prin măsuri drastice Mustafa Kemal a ştiut să impună o dinamică a schimbării, forţele noului au fost frânate pretutindeni de presiuni străine şi de forţe de inerţie interne. Într-adevăr:

a) Dominaţiile coloniale au accentuat elementele de arhaism din societăţile musulmane. Din cauza unei modernizări selective, operată în sectoarele vitale pentru interesele coloniale (agricultură, exploatări miniere şi forestiere, căi ferate, instalaţii portuare etc), prezenţa europeană a fost adeseori generatoare de regres economic şi sociocultural în ţările Islamului.

Această politică de asuprire şi depersonalizare a sute de milioane de oameni a fost organizată printr-un întreg arsenal de măsuri juridice şi administrative: dispersia elitelor (închisoare, exil); marginalizarea instituţională a limbilor şi culturilor naţionale; controlul riguros al schimburilor umane şi culturale dintre diferitele ţări musulmane (inclusiv descurajarea pelerinajului la Mecca); blocarea pentru indigeni a principalelor circuite economice, a majorităţii sectoarelor tehnologice şi a funcţiilor de autoritate.

b) În însuşi interiorul comunităţilor musulmane, tendinţele moderniste au fost descurajate în mod constant de către forţele de inerţie: puternicele confrerii religioase cu ramificaţii internaţionale (de exemplu: *Tījāniyya* în Africa); dogmatismul încremenit al moscheilor-universităţi tradiţionale; doctrina wahabită — puritană şi sectară — decretată ideologie oficială de către puterea saudită încă de la începutul secolului (1912).

Să remarcăm totuşi o recentă mutaţie a ideologiei oficiale din Arabia Saudită, unde puterea încearcă să se detaşeze de wahabism proclamându-se ca aparţinând reformismului de tip *Salafiyya*, cu vocaţie ecumenică. „Noi suntem salafiţi şi nu wahabiţi”, declară regele Fahd, la Conferinţa miniştrilor Informaţiilor din ţările islamice (Jeddah, 11 octombrie 1988)[50].

Pentru adepţii strictei fidelităţi faţă de dogmele tradiţionale şi faţă de Legea religioasă *Sharī'a*, concesiile făcute modernismului nu puteau să justifice nici interpretarea liberală a *Coranului*, nici o relativizare a statutului normativ al Tradiţiei Profetului (*Sunna*). Acestea sunt elementele pe

---

[50] *Al-Rābita*, revistă a Ligii islamice mondiale, Mecca, martie-aprilie 1989, p. 4.

care atotputernicele *ulema* conservatoare nu vor înceta să le opună adepţilor modernismului *(Tadjīd*) şi reformismului (*Islāh*), de-a lungul întregii perioade interbelice.

Aceste multiple constrângeri au inoculat un sentiment de neputinţă (faţă de hegemonismul european) şi de frustrare (în faţa imobilismului agenţilor puterii religioase şi culturale). De aici s-a născut o dublă tendinţă de resemnare („jelirea în tăcere a nenorocirilor Islamului") şi de nostalgie a timpurilor străvechi. Astfel de orientări se vor traduce pe plan religios şi literar printr-un elan de fervoare menit să exalteze:

— *personalitatea lui Mahomed*: Literatura biografică (*Sīra*) a Profetului cunoaşte o vogă spactaculoasă începând cu anii 1930. De la un capăt la altul al lumii musulmane, *Vieţile* lui Mahomed se succed într-un ritm fără precedent (Muhammad Ali, Moh. Essad Bey, M. H. Haykal etc).

— *marile figuri ale Islamului primitiv*: Literatura islamică se îmbogăţeşte cu o galerie de portrete de bărbaţi şi femei iluştri, printre care cei dintâi califi (Abū Bakr, 'Umar, 'Uthmān, 'Alī).

Această literatură, voit hagiografică, nu exprimă doar o repliere dezamăgită spre un trecut glorios; ea semnifică voinţa de a extrage noi energii din marile exemple ale *Salaf*-ilor, un „suflu de viaţă" pentru societăţile musulmane contemporane (ibn-Bādīs). Este vorba aici de unul dintre principiile directoare ale pedagogiei reformiste, cel al *întoarcerii la izvoare*.

În paralel cu aceste curente de reflecţie etico-sociologică, traumatismele istorice evocate mai sus vor produce reacţii de ruptură cu *a)* conformismul oficial, care

oferea argumente tuturor celor care denunţau „cenuşia sterilitate a Islamului" şi indolenţa maselor musulmane; *b)* hipercriticismul occidental, inspirat fie de prejudecăţile culturale şi religioase, fie de însăşi logica ideologiei colonialiste.

Perioada de după cel de Al Doilea Război Mondial (anii 1950–1960) a fost martora unei gândiri musulmane angajate pe un dublu front: pe de o parte lupta pentru regenerarea morală a popoarelor musulmane; pe de altă parte, apărarea Islamului contra agresiunilor externe. Aceste misiuni diverse vor mobiliza energiile unei întregi generaţii nerăbdătoare să se scuture de jugul colonial şi de forţele de inerţie proprii societăţilor musulmane.

Luptele de eliberare socială şi politică vor fi cu atât mai vii cu cât conjunctura istorică postbelică (1945–1955) deschidea lumii Islamului perspective tot mai favorabile pentru un *nou început*.

Capitolul VIII

UN NOU ÎNCEPUT

I. Inerţiile sociologice

Până la mijlocul secolului al XX-lea, condiţiile politice şi sociale evocate mai sus nu erau favorabile unei evoluţii rapide a ţărilor musulmane în direcţia progresului şi dezvoltării. Preponderenţa factorilor de arhaism făcea inoperante încercările timide de modernizare angajate ici-colo în domeniul educaţiei, a organizării sociale, a activităţilor economice. Tendinţele liberale (mediile jurnalistice, tinerele formaţiuni politice) se loveau de un front al refuzului constituit din cadrele tradiţionale ale societăţilor musulmane (confrerii, moschei-universităţi etc).

Pe plan cultural, în ciuda impulsului dat culturii islamice de către mişcarea reformistă (atât în India cât şi în lumea arabă), condiţiile erau departe de a fi propice unei reorientări decisive a gândirii musulmane. Remanenţa credinţelor ancestrale — identificate cu autenticul credo al Islamului — făceau ca mentalităţile populare să fie refractare la orice demitizare a dogmelor tradiţionale. La nivelul exprimării credinţei, teologii rămâneau în cvasiunanimitate la formulările clasice pe care le erijaseră în adevăruri intangibile.

Cele câteva încercări de interpretare liberală ale legii religioase au fost practic înăbuşite din start (de exemplu: asupra fundamentelor dogmatice ale califatului: Egipt, 1925; asupra statutului personal al femeii: Tunisia, 1930). O discretă reluare de către Muh. 'Abduh (m. 1905) a

tezelor raţionalizante ale mo'tazelismului — în a sa *Epistolă asupra unitarismului* — a fost expediată repede în plan secund, astfel că până în 1966 lucrarea va fi disponibilă doar într-o singură ediţie postumă „adaptată”

În domeniul sociocultural, aspiraţiile tinerilor modernişti au fost constant contracarate de puterea politică (foarte adesea de tip colonial). De-a lungul primelor două decenii ale secolului al XX-lea, lupta Junilor Algerieni, Junilor Tunisieni, Junilor Tătari etc pentru afirmarea identităţii lor naţionale apare ca un răspuns islamic faţă de dominaţiile europene.

În Africa de Nord, după Primul Război Mondial, rezistenţa culturală s-a transformat curând în rezistenţă politică. Începând cu primii ani ai secolului al XX-lea, într-o altă mare arie culturală a Islamului, ideologia progresistă a *jadidismului*, atât de bogată în promisiuni pentru musulmanii din Europa Orientală şi Asia Centrală, va fi complet anihilată de maşina de represiune rusă şi de epurările staliniste.

Pe ruinele Imperiului Otoman, kemalismul ar fi putut reprezenta o cale de reînnoire pentru Turcia şi pentru alte ţări musulmane. Dar metodele autoritare ale lui Mustafa Kemal şi derivele politicii sale laiciste au sfârşit prin a întări tabăra tradiţionaliştilor: sunniţi clasici, wahabiţi, adepţi ai bannaismului (după 1929), în viziunea cărora ideologia kemalistă încarna anti-Islamul.

În lumea arabă (Machrek-Maghreb), mişcarea naţional-progresistă nu avea anvergura necesară pentru a triumfa asupra dominaţiilor străine şi asupra forţelor tradiţionaliste. În absenţa oricărui model modern suficient de credibil în sânul lumii musulmane, moderniştii apăreau când ca susţinători ai laicismului kemalist (blamat în epocă), când ca partizani ai occidentalizării.

În India, elitele musulmane erau mobilizate într-o luptă politică de rezultatul căreia avea să depindă statutul viitor al comunităţii lor (problema Pakistanului). Din această cauză, ele nu aveau răgazul să se preocupe de marea operă de *Reconstrucţie a gândirii religioase a Islamului* (Moh. Iqbal, 1934). Un atare proiect ar fi impus iniţiative novatoare îndrăzneţe, pe linia deschisă de un Sayyid Ahmad Khan (m. 1898) sau de un Muh. 'Abduh (m. 1905). Însă recrudescenţa fundamentalismului şi agresivitatea doctrinarilor neotradiţionalişti (ca al-Mawdoudi, începând cu 1939) i-au obligat pe modernişti să se replieze pe poziţii defensive.

Având în vedere aceşti diverşi factori, curentul reformist era singurul de natură să ralieze sufragii largi ca reprezentant al căii moderate, conformă cu vocaţia originară a Comunităţii (*Coran*, II, 143). Or, în acest mijloc de secol XX ce avea să marcheze un prag în mutaţiile istorice ale lumii musulmane, poziţiile reformiste nu treceau dincolo de prudentul „criticism conservator" propovăduit de Moh. Iqbal (*The Reconstruction*..., p.146).

II. Decolonizarea

Bulversările planetare ce au urmat celui de Al Doilea Război Mondial au accelerat puternic procesul de eliberare în tot spaţiul islamic. Între 1945 şi 1982, majoritatea ţărilor musulmane colonizate (sau sub tutelă străină) şi-au cucerit independenţa (Indonezia, 1945; Siria, Liban, Iordania, 1946; Pakistan, 1947; Libia, 1951; Sudan, 1955; Maroc, Tunisia, 1956; Malaysia, 1957; Guineea, 1958; Mauritania, Mali, Niger, Senegal, Somalia, Ciad, 1960; Algeria, 1962), fără a omite ţările în care musulmanii formau una dintre componentele naţionale:

Nigeria, Camerunul, Coasta de Fildeş, Togo, 1960; Sierra Leone, 1961; Tanzania, 1961–1964 etc.

Deceniul postbelic a marcat pentru numeroase popoare musulmane sfârşitul *Nopţii coloniale* (Ferhat Abbas, 1962). El nu le-a adus *ipso facto* soluţii pentru problemele a ceea ce se numeşte „subdezvoltare". Pentru unele dintre aceste popoare, independenţa politică avea să fie grav ipotecată de un neocolonialism economic şi cultural, suportat — de voie, de nevoie — de către noile echipe conducătoare.

Nu totul era roz sub *Soarele independenţei* (Ahmadou Kourouma, 1970). Confiscarea puterii de către un clan dinastic, un partid unic ori o juntă militară nu era propice nici pentru învăţarea democraţiei, nici pentru progresul social. Idealurile islamice de egalitarism şi de dreptate socială (motivaţii determinante în luptele de eliberare naţională) erau când ocultate de regimurile autocratice, când îndepărtate în profitul ideologiilor străine de tradiţia religioasă şi culturală a popoarelor Islamului.

III. Noua renaştere

În pofida condiţiilor sociale, economice şi politice adesea defavorabile, tinerele naţiuni musulmane aveau cel puţin consolarea de a-şi fi regăsit demnitatea. Pentru statele musulmane cele mai favorizate, independenţa deschidea perspective exaltante şi conferea noi responsabilităţi:

— în cadrul instituţiilor internaţionale (ONU, Unesco etc);

— la nivelul organizaţiilor regionale cum ar fi *Liga Statelor Arabe* (Cairo, 22 martie 1945); *Organizaţia Unităţii Africane* (Addis Abeba, 25 mai 1963);

— în sânul *Mişcării Ţărilor Nealiniate* (de ex. Conferinţele de la Cairo, 1964, şi Alger, 1973);

— în *Organizaţia Ţărilor Exportatoare* de Petrol OPEC (Bagdad, 14 septembrie 1960), în care ţările musulmane (Algeria, Arabia Saudită, Emiratele Arabe Unite, Indonezia, Irak, Iran, Kuweit, Libia, Qatar) deţineau la 1 aprilie 2001 circa 89% din producţia totală;

— în *Organizaţia Conferinţei Islamice* OCI (Rabat, 24 septembrie 1969), care reuneşte astăzi 56 de state.

Instanţe internaţionale, forumuri ale Lumii a Treia, conferinţe interislamice: tot atâtea tribune care permit tinerelor state musulmane să-şi afirme identitatea şi favorizează afirmarea noilor lideri, ataşaţi cauzelor naţionale şi formulării unei noi ideologii islamice.

IV. Noii lideri

În perioada postcolonială (1950–1970), mişcarea ţărilor din Lumea a Treia numără printre figurile sale de marcă mai multe personalităţi musulmane. Ele sunt în majoritate oameni politici şi şefi de stat, după ce perioada interbelică fusese marcată de figuri de gânditori (mai ales de tendinţă reformistă).

Începând cu anii 1950, se observă o remodelare a profilului politic şi cultural al lumii islamice. Are loc totodată o schimbare la nivelul simbolurilor. Apărarea şi reprezentarea Islamului nu mai sunt apanajul liderilor religioşi. În plus, generaţia „marilor reformatori" — şi a pionierilor Islamului politic — este pe cale de a se stinge:

— Sultan Galiev (1880–1939), căzut în uitare, după ce încarnase rezistenţa comunismului naţional musulman în faţa imperialismului rus;

— Mustafa Kemal (1881–1938) încetează a mai fi referinţa exclusivă a tineretului turc, care încearcă să iasă din ghetoul său ideologic.

— Mohammed Ali Jinnah (1876–1948), „Ghidul suprem" (*Qāid-i-Azam*) şi părintele fondator al Pakistanului, este încă viu în conştiinţa naţiunii sale. Învăţătura şi exemplul lui continuă să-i inspire pe oamenii politici preocupaţi să edifice un Pakistan modern şi liberal, în ciuda obstrucţiilor şi piedicilor venite din partea mişcărilor religioase conservatoare;

— regele Abd-al-Azīz ibn-Saud (1881–1953) este cel din urmă dintre marii protagonişti musulmani ai istoriei primei jumătăţi a secolului al XX-lea.

O dată cu Mustafa Kemal, Mohammed Ali Jinnah şi ibn-Saud se încheie o pagină eroică a istoriei contemporane a Islamului. În anii 1950–1960 are loc procesul de decolonizare. Majoritatea popoarelor musulmane dobândindu-şi libertatea politică, lupta se focalizează în direcţia libertăţii economice şi emancipării sociale. Este vorba de a combate noile imperialisme, monopolurile străine (companii petroliere, miniere etc) şi a lupta împotriva flagelurilor subdezvoltării. Aceste diverse înfruntări cu Occidentul vor proiecta noi lideri pe scena internaţională: Nasser (1918–1970), Sukarno (1901–1970), Mohammed al V-lea ibn-Yusuf (1909–1961), Bourguiba (1903–2000), Ayub Khan (1907–1974), pentru a nu-i cita decât pe principalii protagonişti ai decolonizării.

Nasser. O dată cu naţionalizarea Companiei Canalului de Suez (26 iulie 1956), preşedintele egiptean Gamal Abdel Nasser capătă statură de erou naţional şi dobândeşte o largă popularitate în lumea arabă. Din 1956 (Suez) şi până la înfrângerea din 1967, carisma

preşedintelui Nasser a subjugat naţiunea arabă de la Eufrat la Atlantic. În ochii maselor arabe îndelung umilite, *nasserismul* însemna refuzul fatalităţilor istorice. El reprezenta calea speranţei.

În vidul ideologic al anilor 1950–1960 (anii febrili ai decolonizării), nasserismul se impune ca singurul discurs arab aflat la înălţimea împrejurărilor. Cu titlu comparativ, ideologia siriană a Renaşterii arabe *(Ba'th)*, apărută în 1940, era încă în faza de căutări. Chiar şi după accesul Partidului Ba'th (Baas) la putere la Damasc (1963), această ideologie rămâne limitată la triunghiul Siria–Liban–Irak; vocaţia ei laică şi strict panarabă nu producea adeziune la scară islamică. În schimb, nasserismul trezea largi rezonanţe în tot spaţiul arabo-musulman.

Prin strategia sa orientată spre Lumea a Treia (fondată pe solidaritatea dintre naţiunea arabă şi popoarele din Africa, Asia şi America Latină), preşedintele Nasser urmărea: 1/ întărirea poziţiei arabilor în dialogul lor inegal cu Occidentul; 2/ obţinerea pentru lumea arabă de beneficii din experienţa regimurilor avansate ale Lumii a Treia în materie de dezvoltare economică şi socială (inclusiv pe calea socialismului revoluţionar, ale cărui componente materialiste vor fi condimentate cu argumente islamice).

Mitul nasserian a hrănit fervoarea unei întregi generaţii de oameni politici şi reformişti religioşi, pentru care Nasser era „Marele Frate” şi mentorul în gândire. Din această generaţie vor face parte primul preşedinte al Republicii algeriene, Ahmed Ben Bella (1963–1965) şi liderul Revoluţiei libiene, Mu'ammar al-Gaddafi.

Sukarno. Lider de necontestat al Indoneziei independente (1945), preşedintele Ahmed Sukarno a condus destinele ţării lui până în 1966. Călăuzitor politic înainte de

toate, Sukarno se dorea părintele naţiunii indoneziene musulmane. Componenta islamică era una dintre constantele discursului său politic, articulat în jurul celor „Cinci principii” (*Pantja-Sila*): 1/ naţionalism; 2/ internaţionalism; 3/ consultare mutuală (echivalent pentru *shūrā* coranică), sinonim pentru el al democraţiei reprezentative; 4/ securitate socială; 5/ credinţă în Dumnezeu.

În relaţiile externe, politica lui Sukarno a urmărit o întărire a relaţiilor culturale şi afective dintre Indonezia şi restul lumii musulmane.

O dată cu uzura puterii, carisma lui Sukarno nu va mai fi suficientă pentru a menţine echilibrele sociale. Fundamentaliştii militanţi nu au iertat „democraţiei dirijate” a lui Sukarno faptul că a favorizat indirect ascensiunea comunismului în ţară. După înfruntările sângeroase din septembrie 1965, bătrânul lider va fi nevoit, pentru a salva regimul, să facă apel la generalul Suharto (11 martie 1966).

Ahmed Sukarno se numără printre şefii istorici ai mişcării afro-asiatice, al cărei debut spectaculos a avut loc la Conferinţa de la Bandung (1955). Ca şi nasserismul, ideologia formulată la Bandung va inspira numeroase tinere state musulmane în căutare de referinţe etice pentru uz intern, ca şi la nivelul relaţiilor lor externe.

Mohammed al V-lea. Sultan al Marocului (1927), proclamat rege în 1957, Mohammed ibn-Yusuf (1909–1961) este unul dintre rarii suverani musulmani ai secolului al XX-lea care a nutrit o profundă conştiinţă a naţiunii din care făcea parte. Încercările detronării şi exilului (1953–1955) au avut ca efect sudarea unităţii naţionale în jurul numelui său, devenit simbolul Marocului în lupta pentru independenţă.

Cea din urmă manifestare a puterii protectoratului străin, lovitura de forţă din 23 august 1953 împotriva sultanului — descendent al Profetului şi *Comandor al Credincioşilor* — a fost resimţită în lumea arabo-musulmană ca o sfidare faţă de naţiunea marocană şi o ofensă adusă Islamului. Aşa se explică mărturiile de simpatie şi respect de care s-a bucurat Mohammed ibn-Yusuf din partea lumii islamice în perioada exilului şi cu ocazia întoarcerii la putere (16 noiembrie 1955).

Figură cvasilegendară a regelui „fără frică şi prihană", Mohammed al V-lea face parte din grupul restrâns de lideri musulmani demni de a fi citaţi ca exemplu la scara întregii *Umma*. El a reuşit să demonstreze că reprezentarea Islamului la nivel de stat nu implică neapărat instituţionalizarea obscurantismului şi intoleranţei.

Bourguiba. O altă figură carismatică: cea a lui Habib Bourguiba (1903–2000), „Luptătorul suprem", erou al independenţei Tunisiei şi preşedinte al Republicii din 1957 până la data înlocuirii sale de către generalul Zine El-Abidine Ben Ali (17 august 1988). În calitate de lider cu solidă legitimitate, Bourguiba a reuşit să-şi impună autoritatea în toate domeniile vieţii naţionale.

Şef al unui stat musulman, Bourguiba s-a dorit de asemenea pedagog şi călăuzitor al naţiunii din care făcea parte. Pornind de la orientările sale, responsabililor religioşi li s-a impus să pronunţe mai multe *fetwa* (opinii având forţă de norme legale) cu privire la postul de Ramadan, la condiţia femeii etc. Reforma Codului de statut personal (1956) se numără printre acţiunile lui moderniste cele mai îndrăzneţe. Pe linia unui gânditor ca Muh. 'Abduh (m. 1905) sau a unui om de acţiune ca Mustafa Kemal (m. 1938), Habib Bourguiba revendică în

numele poporului său dreptul la *Ijtihād*, adică facultatea de a interpreta izvoarele islamice în armonie cu evoluţia mentalităţilor şi moravurilor din societăţile moderne.

Ayub Khan. Şef al statului pakistanez între 1956 şi 1969, mareşalul Mohammad Ayub Khan nu a avut o sarcină uşoară. La zece ani după fondarea sa, Pakistanul era încă în căutarea identităţii proprii. Tensiuni ideologice între modernişti şi fundamentalişti, conflicte politice exacerbate de centralismul birocratic în Pakistanul Oriental (viitorul Bangladesh), erau tot atâţia factori de instabilitate pentru Pakistan. Preşedintele A. Khan s-a străduit să întreprindă reforme democratice fără a se lăsa intimidat de demagogia oponenţilor religioşi (de remarcat analizele pe care le face în autobiografia *Friends not Masters*, Londra, 1967).

Sub regimul lui Ayub Khan, proiectul constituţional diviza profund ţara. Activiştii religioşi reclamau adoptarea unei constituţii islamice, elaborată exclusiv de către ulemale şi care să le confere acestora plenitudinea puterii. Militar modernist, Ayub Khan nu putea decât să se opună pretenţiilor totalitare ale partidului clerical al căui vârf de lance era mişcarea Jamā'at-e-Islami, animată de Abu l-A'lā al-Mawdoudi (1903–1979).

Hărţuit fără încetare de ultraortodocşi (care îl acuzau de laxism religios şi occidentalism), copleşit de agitaţia religioasă care ameninţa să degenereze în război civil, mareşalul a trebuit să cedeze puterea juntei generalului Yahya Khan (23 martie 1969). Acesta nu va reuşi nici să readucă pacea socială, nici să împiedice secesiunea Pakistanului Oriental. Doi ani şi jumătate mai târziu (20 decembrie 1971), se va produce prăbuşirea acestei junte şi apariţia unui nou lider de statură internaţională, Zulfikar Ali Bhutto.

Ali Bhutto. Fără a avea carisma unui Nasser sau a unui Bourguiba, Zulfikar Ali Bhutto (1928–1979) a reprezentat un moment de speranţă în istoria contemporană a Pakistanului. Ajuns la înalta magistratură a statului după triumful mişcării sale, Partidul Poporului Pakistanez (PPP) la alegerile din 7 decembrie 1970, Ali Bhutto a încarnat legalitatea republicană fondată pe sufragiul universal. El a încercat să-şi reconstruiască ţara pe baza unui credo de patru puncte: 1/ Islamul, credinţa noastră; 2/ democraţia, politica noastră; 3/ socialismul, calea noastră economică; 4/ puterea aparţine poporului.

Ali Bhutto întreprinde o acţiune de salvare publică. El restaurează statul după secesiunea Pakistanului Oriental, apoi reuşeşte să ajungă la o înţelegere onorabilă cu India şi un modus vivendi cu noul stat Bangladesh. Summitul islamic de la Lahore (22 februarie 1974) marchează intrarea noului Pakistan pe scena internaţională. Însă după puţin timp Ali Bhutto este răsturnat de lovitura de stat militară a generalului Zia ul-Haqq (4–5 iulie 1977), apoi condamnat la moarte şi executat în secret (4 aprilie 1979). Acest lider musulman liberal a fost astfel frânt în elanul său menit să „stabilească democraţia şi socialismul în lumina Islamului" şi să angajeze naţiunea sa pe calea „unei noi ordini în armonie cu simfonia Lumii a Treia" (*Discursul de la Islamabad*, 14 aprilie 1972)[51].

---

[51] Zece ani mai târziu, istoria înregistrează o revanşă postumă a lui Z. A. Bhutto, prin intermediul fiicei lui, dna Benazir Bhutto, care câştigă alegerile legislative (16 noiembrie 1988), în fruntea mişcării sale (PPP), şi este numită în funcţia de prim-ministru al Republicii Islamice Pakistan (1 decembrie). Victorie de două ori promiţătoare: o speranţă pentru democraţie (după 11 ani de regim autocratic al generalului Zia ul-Haqq, 4 iulie 1977–17 august 1988) şi sfârşitul unui tabu cvasireligios în ţările Islamului: accesul pentru prima oară al unei femei la funcţia de şef de guvern.

Numele lui Zulfikar Ali Bhutto se înscrie într-un lung martirolog al liderilor progresişti musulmani afirmaţi după începutul decolonizării. Cu excepţia regelui Mohammed al V-lea, liderii pe care i-am evocat aparţin clasei politice. Prin profilul intelectual şi opţiunile lor religioase, ei sunt apropiaţi de modelul lui Mustafa Kemal (mai puţin laicismul radical care îl caracteriza pe acesta). Reprezentanţii acestui „cvasi-kemalism" au fost pretutindeni în dispută cu adepţii fundamentalismului care, sub pretextul *întoarcerii la izvoare*, nu făceau decât să permanentizeze scleroza Islamului şi atotputernicia „oamenilor religiei" asupra societăţilor musulmane.

Vom acorda o referire specială regelui Arabiei Faysāl ibn-Abd-al-Aziz (1906–1975), a cărui personalitate a iradiat în întregul spaţiu islamic. De la urcarea pe tron (1964) şi până la moartea lui tragică (25 martie 1975), Faysāl a urmărit două mari obiective: în interior, modernizarea ţării; în exterior, afirmarea Arabiei Saudite ca putere islamică. În afară de politica de lider dusă pe scena arabă (o dată cu refluxul Egiptului sub regimul lui Anwar el-Sādāt), regele Faysāl a devenit încetul cu încetul purtătorul de stindard al unui neo-panislamism:

a) În calitate de „Servitor al Locurilor Sfinte" Într-adevăr, Mecca, locul de întâlnire anual al pelerinilor şi conducătorilor întregii lumi musulmane, a devenit o piesă în strategia politică a regelui Faysāl (şi a succesorilor săi). Aici este de asemenea sediul *Ligii Islamice Mondiale* (fondată în 1962), un instrument puternic de propagare a ideologiei politice şi religioase a regimului saudit.

b) În calitate de purtător de cuvânt neoficial al lumii musulmane în problema Ierusalimului, mai cu seamă după războiul din octombrie 1973, moment în care regele Faysāl şi-a pus prestigiul personal, creditul ţării lui (în

special pe lângă Statele Unite) şi argumentul petrolului său în slujba cauzei arabe în conflictul din Orientul Apropiat. În acest fel, problema palestiniană a devenit un simbol al întregii lumi islamice, axată pe simbolul reprezentat de Al-Qods (Ierusalim).

Vom completa acest tablou al noilor lideri musulmani prin evocarea câtorva personaje ale căror nume sunt inseparabile de istoria religioasă a lumii islamice contemporane. Ele sunt:

Elijah Muhammad. Fiul unui predicator metodist din Georgia (SUA), convertit la Islam în 1931, Elijah Muhammad nu a întârziat să se afime drept conducător suprem al musulmanilor negri din Statele Unite (*Black Moslems*). În 1959, un turneu în Orientul Apropiat şi Mijlociu i-a adus o notorietate internaţională. Primit cu toate onorurile de către conducătorii religioşi şi politici din Turcia, Pakistan şi ţările arabe, Elijah Muhammad s-a consacrat astfel ca purtător de cuvânt al Islamului afro-american.

Totuşi, divergenţe de ordin politic (în special cu Malik Shabbaz, „Malcolm X") şi critici de ordin doctrinal (din partea organizaţiilor islamice ortodoxe din America de Nord) vor slăbi poziţia lui Elijah Muhammad. Autoritatea lui nu va conteni să scadă în anii 1960, până la moartea survenită în februarie 1975. Unul dintre fii săi, Wallace D. Muhammad (alias Warith Deen Muhammad), i-a succedat ca lider al importantei comunităţi islamice din Statele Unite (*The Nation of Islam*), care numără circa şase milioane de credincioşi.

Ziā ul-Dīn Bābā Khān (Babakhanov). Înalt responsabil al *Direcţiei Spirituale a Musulmanilor din Asia Centrală şi*

Kazahstan (una dintre cele patru direcţii oficiale ale Islamului din fosta URSS), al cărei sediu se află la Taşkent, muftiul Babakhanov apare ca una dintre cele mai eminente autorităţi morale ale musulmanilor din Asia Centrală.

Folosindu-se de oportunităţile oferite de politica de prietenie afişată de URSS faţă de anumite regimuri arabo-musulmane (Algeria, Siria, Libia etc), muftiul Babakhanov a multiplicat iniţiativele având ca scopuri: *a)* să facă cunoscută situaţia Islamului în republicile musulmane din Asia Centrală; *b)* să înnoade legături între acestea şi restul lumii musulmane. Acestă „politică” a fost slujită în special prin organizarea de conferinţe internaţionale (precum cea de la Moscova, 9–11 septembrie 1980, prilejuită de celebrarea începerii celui de-al XV-lea secol al Hegirei) şi publicarea începând cu 1968 a unei reviste editate în mai multe limbi (uzbekă, arabă, engleză, franceză): *Musulmanii din Orientul sovietic*.

Liderii menţionaţi până aici aparţin ortodoxiei majoritare (sunnism). Cât despre şiism (preponderent în spaţiul iranian unde reprezintă religia de stat), izolarea de până la mijlocul secolului al XX-lea nu a permis conducătorilor şiiţi să atingă, asemenea celor sunniţi, o largă audienţă internaţională.

Imediat după încheierea celui de Al Doilea Război Mondial, lumea islamică înregistrează un elan ecumenic datorat atât teologilor sunniţi, ca egipteanul Mahmoud Chaltout (1893–1963), rector al Universităţii Al-Azhar, cât şi demnitarilor şiiţi, precum ayatolahul Husayn Bouroudjirdhi (1875–1962). Aceste eforturi duc la înfiinţarea unui *Oficiu de apropiere între şcolile islamice* (Cairo, 1949). Totodată mişcarea reformistă *Salafiyya* s-a bucurat de o primire favorabilă în rândul anumitor

componente ale clasei religioase şiite (din Iran, Liban, Yemen etc).

Evoluţia Iranului sub domnia şahului Mohammad Reza Pahlavi (1941–1980) — mai ales după căderea guvernului lui Mohammad Mossadegh (iulie 1953) — a favorizat afirmarea unei clase religioase nerăbdătoare să ajungă la putere. Opţiunile moderniste ale şahului au trezit dezaprobarea mediilor clericale, ca şi politica imperială inspirată, după părerea lor, de un păgânism anteislamic (festivităţile de la Persepolis din octombrie 1971). Dirijată de ayatolahul Ruhollāh Khomeini (1900–4 iunie 1989), opoziţia religioasă a declanşat un proces revoluţionar care a triumfat după plecarea şahului (ianuarie 1979) şi instaurarea unei Republici islamice (prin referendumul din 30 martie 1979).

Marii lideri evocaţi mai sus nu rezumă istoria politică şi socioculturală a Islamului contemporan. Şi alte numeroase figuri au marcat, mai mult sau mai puţin durabil, evoluţia popoarelor musulmane începând cu mijlocul secolului al XX-lea. Să cităm, cu titlu de exemple, următoarele nume (în ordine geografică):

— Allāl al-Fāsī, reformator şi om politic marocan (1907–1974);

— Abd al-Hamīd ibn-Bādīs (1889–1940), reformator şi lider naţional algerian;

— Hasan al-Bannā (1906–1949) fondator şi conducător suprem al „Frăţiei musulmane" (Turcia);

— Bediüzzaman Said Nursi (1873–1960): apostol al regenerării islamice din Turcia;

— Abu 'l-Kalām Āzād (1888–1958): eminent reprezentant al reformismului islamic din India;

— Abu 'l-A'lā al-Mawdoudi (1903–1979): conducător al mişcării fundamentaliste a Islamului indo-pakistanez;

— Hadji Agus Sālim (1889–1955), Muh. 'Īsā Anshārī (1916–1969): lideri reformişti indonezieni.

Personajele pe care le-am menţionat – gânditori, reformatori, oameni politici – au încarnat în general o anumită idee despre Islam: aceea de *principiu al mişcării.* Referinţa islamică este întotdeauna invocată în interesul poporului, al comunităţii, şi într-o perspectivă a eliberării, fie de dominaţiile străine, fie de influenţele morale şi culturale considerate incompatibile cu autenticitatea islamică.

V. Ideologiile eliberării

De-a lungul erei coloniale şi în vâltoarea decolonizării, Islamul a fost vârful de lance al ideologiilor de eliberare naţională. O dată cu independenţa, cea mai mare parte a regimurilor musulmane au căutat legitimarea formulelor lor instituţionale şi a proiectului lor politic în izvoarele religiei islamice. Fie că invocă un model islamic „ideal”, fie că fac apel la principii de ştiinţă politică modernă, aceste diferite opţiuni ideologice şi instituţionale reflectă tot atâtea interpretări ale izvoarelor islamice (*Coranul*, tradiţia Profetului). Să enumerăm câteva dintre aceste opţiuni cu largă răspândire în lumea musulmană.

1. Instituţia republicană. Dobândindu-şi suveranitatea, un mare număr de ţări musulmane au adoptat în mod spontan instituţii republicane. Altele nu au întârziat să-şi abolească regimurile monarhice anterioare independenţei: Egipt, 23 iulie 1952; Tunisia, 25 iulie 1957; Irak, 14 iulie 1958; Yemen, 27 septembrie 1962; Libia, 1 septembrie 1969; Afghanistan, 17 iulie 1973.

În ţările Islamului, opţiunea republicană este explicată de mai mulţi factori: a) exemplul Turciei, prima republică musulmană; b) atracţia exercitată de regimurile occidentale: şefii istorici ai luptelor de eliberare naţională erau în majoritate formaţi la şcoala europeană (şi admiratori ai lui Mustafa Kemal); c) discreditarea anumitor monarhii, adesea compromise prin colaborarea cu puterea colonială sau complice ale noilor imperialisme; d) convingerea că practica islamică a *shūrā* („consultare"), coincide — în principii şi finalitate — cu instituţia democratică a sufragiului universal, ca fundament al puterii şi garant al egalităţii între cetăţeni.

2. **Opţiunea socialistă.** Eliberarea politică şi proiectul socialist apar indisociabile în programul majorităţii mişcărilor naţionale ce au condus popoarele musulmane spre independenţă. Idealul socialist începe să fascineze elitele arabo-musulmane încă din anii 1940 (tipică este geneza partidului Ba'th din Siria, a cărui ideologie — laică şi socializantă — afirmă „reînvierea" naţiunii arabe şi exaltă „misiunea sa eternă").

Noţiunea de socialism este de asemenea vehiculată în ţările musulmane de către propaganda comunistă. Dar, din cauza componentelor lui materialiste şi negării valorilor religioase, comunismul nu a găsit decât un slab ecou în lumea musulmană, unde a fost perceput mereu ca un corp străin. Excepţie a făcut-o Indonezia, unde Partidul Comunist (PKI) a fost, vreme de două decenii (1945–1965), asociat la guvernare. Sloganul lui Sukarno: *Nasakom*, simboliza alianţa naţionaliştilor (NAS) al religiei (Agama) şi a comunistilor (KOM).

La rândul ei, mişcarea bannāistă face din dreptatea socială una dintre temele sale emblematice. Teoreticieni ai

mişcării, precum Sayyid Qutb (*Justiţia socială în Islam*, Cairo; trad. lb. engl., Washington, 1953) şi Mustafa al-Sibā'ī (*Socialismul în Islam*, Damasc, 1959), propun un model social impregnat de referinţe islamice.

Pentru a-şi câştiga statutul de alternativă viabilă în ţările musulmane, socialismul are nevoie de o legitimare în termeni islamici. Instanţele conducătoare tind să prezinte opţiunile socialiste ale regimurilor lor ca fiind în perfectă armonie cu spiritul mesajului coranic. Astfel se prezintă tezele *Cartei naţionale algeriene* (27 iunie 1976) care proclamă (p. 29): „Socialismul în Algeria nu provine din nici o metafizică şi nu se ataşează nici unei concepţii dogmatice străine geniului nostru naţional. Edificarea lui se identifică cu înflorirea valorilor islamice care sunt un element constitutiv fundamental al personalităţii poporului algerian."[52]

Deşi mai multe state musulmane se declară socialiste mai mult sau mai puţin explicit, diferitele experienţe socio-economice sunt prea recente pentru a putea desprinde din ele un model de „socialism musulman" Aceste diferite proiecte socialiste au ca numitor comun: *a)* stăpânirea economiei naţionale, în vederea combaterii subdezvoltării şi promovării dreptăţii sociale; *b)* respingerea capitalismului şi colectivismului comunist. Conform idealului coranic al căii de mijloc, socialismul musulman ar reprezenta o cale originală pentru o societate ce îmbină solidaritatea islamică cu justiţia socială.

Socialismul este departe de a fi primit pretutindeni ca o soluţie-miracol pentru problemele lumii musulmane. Unii autori îl situează printre numeroasele „isme" importate din Occident şi pentru care „îmbrăcămintea" islamică ar reprezenta o *impostură* (pentru a parafraza un titlu al

---

[52] Revizuirea constituţională adoptată prin referendum (13 noiembrie 1988) elimină referirea la socialism.

egipteanului Mustafa Mahmoud, 1978). Fondat în multe cazuri pe forţa constrângătoare a unui partid „unic şi inic", socialismul nu ar face decât să „implanteze în ţările musulmane" o nouă aristocraţie şi o nouă birocraţie (Z. Sardar, p. 69).

3. **Calea revoluţionară.** În numeroase ţări musulmane, ideologia islamică oficială privilegiază noţiunile de socialism (*ishtirākiyya*) şi de revoluţie (*thawra*), pe motiv că ele exprimă valori inerente ale mesajului coranic. Trecând dincolo de ortodoxia clasică, legată astăzi prin diverse forme de fundamentalismul saudit, pakistanez etc şi chiar de reformismul modern încarnat de Şcoala *Manār*-ului, această opţiune ideologică se înscrie în logica *revoluţiei socialiste*, privită ca ultimă cale de salvare: „Pentru a se regenera, lumea musulmană nu are decât o ieşire: să depăşească reformismul şi să se angajeze pe calea unei revoluţii sociale" (*Carta naţională algeriană* din 1976, p. 28).

Oricare ar fi convergenţele cu etica islamică, revoluţia socială îşi preia schemele şi practicile de la anumite regimuri din Europa şi Lumea a Treia. Formulele sale de referinţă sunt *a priori* recuzate de ideologia islamică din ultimele două sau trei decenii, pentru care „Revoluţia islamică" din Iran pare a fi modelul desăvârşit (1979).

4. **Islamul militant.** Prin vocea liderilor şi ideologilor săi, Islamul tinde să se afirme drept o nouă forţă pe eşichierul mondial datorită ponderii economice şi politice a celor circa cincizeci de state membre ale ansamblului islamic. Acestă dinamică ar putea fi interpretată ca resurgenţă a unei voinţe de putere proprii unei religii cuceritoare, deşi este vorba doar de o căutare a demnităţii şi libertăţii.

În aceasta constau aspiraţiile populare majore în lumea musulmană. Ele motivează luptele împotriva injustiţiilor interne şi ingerinţelor străine; ele justifică afirmarea factorului islamic la toate nivelurile vieţii personale şi colective. De aici îşi trage sursa proliferarea mişcărilor „islamiste" care au ca slogan căutarea autenticităţii şi ca obiectiv *reislamizarea* societăţii şi a statului.

În pofida anumitor derive recente (apariţia unor grupuscule cu viziuni totalitare), tendinţele islamice nu trebuie taxate sistematic ca fiind fanatice şi intolerante. Căci, în însuşi conţinutul lui religios, discursul islamic se doreşte purtător de speranţă: cea a popoarelor îndelung oprimate care îşi găsesc astăzi puterea de a-şi revendica setea de dreptate şi libertate.

Ele îşi alimentează această putere din credinţă, din dobândirea conştiinţei propriilor drepturi şi din importanţa crescândă a factorului islamic în viaţa internaţională.

Capitolul IX

RĂSPÂNDIREA ISLAMULUI ÎN LUME

I. Realităţi statistice

La începutul acestui al XV-lea secol al său (Ramadan 1422 = 16 noiembrie–15 decembrie 2001), lumea musulmană face obiectul bilanţurilor în toate domeniile. În majoritatea studiilor referitoare la situaţia actuală a Islamului, numărul musulmanilor este estimat la circa un sfert din populaţia globului. Care este oare adevărul?

Pe baza elementelor statistice disponibile, având în vedere ritmul creşterii demografice în Lumea a Treia (unde este inclusă majoritatea popoarelor musulmane), evaluarea totalului populaţiei islamice nu poate fi decât aproximativă. Această relativă imprecizie se datorează mai multor factori. Astfel:

1/ ţinând cont de imensitatea Chinei, cunoaşterea populaţiei musulmane este pur ipotetică. Aceeaşi remarcă este valabilă şi pentru subcontinentul indian, unde proporţia musulmanilor pare să se ridice la 12%;

2/ pentru anumite ţări unde domneşte o rivalitate de ordin misionar, izvoarele musulmane şi creştine concordă arareori. Tot aşa se întâmplă şi în ţările în care statisticile pot da naştere la revendicări de ordin politic (Coasta de Fildeş, Etiopia, Liban, Nigeria, Filipine etc).

Evoluţie istorică. Populaţia musulmană globală pare să se fi triplat în decursul a doar patruzeci de ani (1954–1994). Iată câteva jaloane în curba evolutivă a populaţiei musulmane mondiale de după anii 1950:

1954: Louis Massignon avansează cifra de 365 de milioane de musulmani, pentru Africa, Asia, Europa şi Diaspora (inclusiv Oceania şi continentul american).[53]

1973: *Enciclopedia Islamului* apreciază o cifră ce ar putea depăşi 600 de milioane de oameni.[54]

1978: Estimări din sursă musulmană[55]: 907 milioane, repartizate după cum urmează: naţiuni musulmane, 600 de milioane; minorităţi musulmane, 229 de milioane; teritorii nonindependente (inclusiv republicile musulmane ale URSS): 78 de milioane.

1987: statistici provenind de la ONU[56] evaluează numărul musulmanilor pe glob la 1 212 milioane de oameni.

1994: Din aceleaşi surse[57], populaţia musulmană globală s-ar ridica la circa 1 454 milioane.

2001: Tot conform aceloraşi surse[58], populaţia musulmană globală poate fi estimată la nivelul de 1 595 milioane (vezi tabelul de mai jos).

Răspândirea musulmanilor în lume

Ansambluri geografice sau geopolitice	*Populaţia musulmană (în milioane de locuitori)*
AFRICA	
Africa de Nord (Maghreb, Egipt)	141,360
Africa de Vest	140,227
Africa de Est	138,379

[53] *Annuaire du Monde musulman*, ediţia a patra, Paris, PUF, 1955, p. 428.

[54] Leiden, E. J. Brill, vol. IV (1973), art. *Islām* (J. Jomier).

[55] Ziauddin Sardar, *The Future of Muslim Civilisation*, p.236.

[56] United Nations, *World Statistics in Brief*, New York, ediţia a 13-a, 1990 (cifre valabile pentru 1987).

[57] United Nations, *World Population 1994,* New York, (august) 1994.

[58] United Nations, *World Statistics Pocketbook, 2001* (cifre valabile pentru 2000).

Africa Centrală	20,185
Africa Australă	21,065
ASIA	
Ţările arabe	101,683
Orientul Mijlociu (Turcia, Iran, Afghanistan)	157,013
Asia Centrală şi Federaţia Rusă	80,157
Subcontinentul indian	393,192
Asia de Sud-Est	218,175
Extremul Orient	142,779
DIASPORA	
Europa	34,800
America, Oceania	6,285
Total	1 595,300

Interpretare. Aceste elemente statistice indică în cifre brute ponderea actuală a lumii musulmane. În ele sunt incluse creşterea demografică naturală şi convertirile, acestea scăpând oricărui calcul plauzibil. Chiar şi aşa, aceste cifre reflectă o indiscutabilă vitalitate a elementului musulman; ele suscită totodată ipoteze privind expansiunea Islamului în lume. Pentru a ne da seama de acest fenomen, putem avansa mai multe explicaţii:

1. **Cuceririle.** Pentru a explica situaţia actuală a Islamului în lume, nu putem face abstracţie de condiţiile istorice în care acesta s-a răspândit în afara leagănului său arab. Iar această răspândire se datorează în primul rând *cuceririlor* musulmane.

Cuceririle sunt invocate în mod constant pentru a explica expansiunea Islamului care, în decurs de doar un secol, a cuprins un spaţiu întins din bazinul Indului (Sindul) la est până în inima Galiei la vest. Aidoma cruciadelor creştine, cuceririle musulmane sunt inseparabile de imaginea istorică a Islamului, uneori până la

punctul în care acesta este desemnat drept „religia sabiei” Chiar şi în zilele noastre, sabia şi profesiunea de credinţă (*Nu există altă divinitate decât Dumnezeu/ Mahomed este trimisul lui Dumnezeu)* constituie emblema Arabiei Saudite. Ea constituie un vestigiu al originilor regimului, precum şi o proiecţie politică a reformei wahabite care pretindea că încarnează o fidelitate riguroasă faţă de Islamul începuturilor, inclusiv în ceea ce priveşte obiectivele sale de ordin temporal.

Ideologia saudito-wahabită nu este singura reprezentare a acestui „Islam militant”[59] a cărui apariţie pe scena mondială constituie unul dintre fenomenele majore ale istoriei contemporane. Sunt numeroase mişcările de rezistenţă (faţă de dominaţiile străine sau faţă de regimurile naţionale considerate nelegitime) sau de reformă religioasă (cu tendinţă populistă ori revoluţionară), decise să lanseze apeluri la „războiul sfânt”, fie pentru a apăra teritoriul islamic, fie pentru a combate „ideologiile nocive” atribuite Occidentului.

Permanenţa tendinţelor activiste în Islamul modern, înmulţirea conflictelor armate în care argumentul islamic intervine ca principiu de legitimare, toate acestea vin în sprijinul unor teze ce tind să explice dinamica actuală a Islamului printr-o lungă practică istorică şi printr-o tradiţie doctrinală ce legalizează folosirea armelor pentru apărarea şi răspândirea credinţei.

2. **Factorul politic.** Argumentul cuceririi nu mai are astăzi sens. Începând cu mijlocul secolului al XIX-lea, dominaţia colonială europeană (în special în Africa) a frânat forţele cuceritoare ale Islamului. Totodată, regimul

[59] G. H. Jansen, *Militant Islam* (bibliogr.)

colonial a fost relativ favorabil unei răspândiri paşnice a islamismului din următoarele raţiuni: mai întâi pentru că însăşi puterea colonială a căutat sprijinul şefilor tradiţionali musulmani pentru a-i favoriza influenţa; apoi, deoarece Islamul apărea în ochii autohtonilor ca singura forţă aptă să opună hegemoniilor europene o ideologie de rezistenţă[60] şi o alternativă culturală ilustrată de treisprezece secole de istorie şi civilizaţie.

3. **Factorii socioculturali.** Răspândirea Islamului în Asia şi în Africa este adesea explicată prin uşurinţa cu care religia musulmană se poate adapta diferitelor medii culturale. Islamul aduce o credinţă, o etică; el nu prescrie nici un model de organizare socială şi politică. Idealurile sale de fraternitate şi solidaritate, exigenţele de dreptate şi echitate, corespund aspiraţiilor fundamentale ale tuturor societăţilor omeneşti. Deoarece Islamul nu instituie nici o putere de tip clerical şi nu investeşte nici o persoană şi nici o clasă socială cu vreun drept de a interpreta doctrina revelată, aceasta implică faptul că prerogativa respectivă îi aparţine doar lui Dumnezeu. Este principiul care va constitui fundamentul unei teologii eliberatoare social şi psihologic.

Acestor caracteristici de ordin general li se adaugă, după unii, considerente practice decurgând din compatibilitatea moralei islamice cu obiceiurile locale (de exemplu în materie de etică sexuală). Viziunea occidentală asupra expansiunii Islamului pune accentul pe acest tip de argumente găsind în ele diferenţa faţă de mecanismul generator al răspândirii creştinismului[61].

---

[60] Asupra situaţie Islamului în Africa în context colonial, vezi Martin A. Klein, *Islam and Imperialism in Senegal Sine Saloum*, *1847–1914*, Edinburgh Univ. Press, 1968.

[61] Vezi Amadou Hampâté Bâ, *Oui, mon Commandant!,* Paris, Actes Sud, 1994.

4. **Punctul de vedere musulman.** Argumentele avansate din exterior nu pot fi satisfăcătoare pentru a explica fenomenul de expansiune istorică a Islamului şi dinamica lui ascendentă din lumea contemporană. Majoritatea acestor argumente se referă la aspectele negative: convertiri prin constrângere, în vâltoarea „războaielor sfinte"; adoptarea Islamului ca reacţie împotriva sistemului colonial şi a creştinismului, ca şi a culturilor străine vehiculate de acestea; adeziunea resemnată la credinţa tribului, în virtutea conformismului social.

Astfel de consideraţii ilustrează ambiguitatea fenomenelor de islamizare colectivă, mai ales în situaţiile când faptele în cauză denotă scopuri străine de orice intenţie de ordin spiritual (sclavagism, acţiuni hegemonice cu caracter politic sau cultural)[62]. Totuşi, aceste argumente nu ţin cont de valorile specifice ale Islamului şi de posibilul lor impact asupra conştiinţelor. Nu se au în vedere liberele adeziuni la *Umma*, o comunitate de credinţă care exclude discriminările dintre rase şi clase şi instituie o „naţionalitate spirituală" (Lamartine) ce transcende particularismele identitare.

Reformatorul egiptean Muh. 'Abduh a definit punctul de vedere musulman asupra acestei probleme. Combătând teza cuceririlor militare, el atribuie rapida răspândire a religiei musulmane simplităţii dogmelor şi echităţii legilor sale. O atare religie, consideră el, „îşi croieşte drum până la inimi şi pătrunde în spirite, fără ajutorul misionarilor, care cheltuiesc mult timp şi bani pentru a capta conştiinţe."[63]

---

[62] Este atitudinea pe care o denunţă Yambo Ouologuem în *Le devoir de violence*, Paris, Le Seuil, 1968.

[63] *Exposé de la religion musulmane*, p. 128.

Ideologia islamică pune intenţionat accentul asupra vocaţiei eliberatoare a Islamului şi asupra eticii sale sociale egalitare. Ea proclamă aptitudinea Islamului de a oferi oamenilor răspunsuri, acolo unde alte religii şi ideologii par dezarmate în faţa crizei morale a societăţilor dominate de frenezia producţiei şi a consumului.

Aşa s-ar explica progresul Islamului pe glob în pofida slabei sale iradieri în domeniul civilizaţiei materiale. Dacă lumea Islamului nu este în măsură să ofere *hic et nunc* o alternativă credibilă în raport cu înaltul nivel ştiinţific şi tehnologic, ea poate în schimb să confere o plenitudine afectivă de natură să fortifice conştiinţele contra alienărilor lumii actuale. Această plenitudine afectivă este împrospătată în mod constant de sentimentul de apartenenţă la o comunitate de popoare ce au un simţ viu al fraternităţii şi al profundei solidarităţi umane.

II. Apostolatul islamic în lumea contemporană

Prezenţa islamică în lumea actuală se manifestă nu numai pe scena politică şi diplomatică, ci şi printr-o activitate misionară care tinde să se organizeze conform modelelor de inspiraţie creştină. Fenomenul merită să fie explicat, căci această formă de apostolat constituie un element nou în istoria religioasă a lumii musulmane.

1. **Apostolatul tradiţional.** Am văzut mai sus că forţa armelor nu poate singură să explice expansiunea Islamului în primele secole ale istoriei sale. În ţările îndepărtate (Asia de Sud-Est, China etc.), aflate dincolo de continuitatea teritorială a imperiilor islamice, nu se pune problema expansiunii militare; am putea vorbi mai

curând de o lentă penetrare, favorizată fie de opera misionarilor solitari, fie de dinamica ordinelor religioase dedicate propagării islamismului.

În această privinţă este util de meditat la remarca lui J.-H. Jansen referitoare la faptul că „întinderi vaste din Africa neagră şi mii de insule din Indonezia au putut fi câştigate pentru Islam prin pietatea şi forţa morală a valurilor succesive de personalităţi mistice. Această poveste cu dimensiuni epice aşteaptă încă să fie narată. Probabil că un romancier de geniu o va face cândva" (Jansen, *Militant Islam*, p. 44).

Deşi istoria Islamului nu este lipsită de gesturi misionare, *da'wa* (prozelitismul) în lumea musulmană nu a căpătat o formă instituţională cum s-a întâmplat, mai ales sub egida papalităţii, în cazul creştinismului. Prin conţinutul lor, învăţăturile coranice nu sunt de natură să determine o obligaţie a prozelitismului. „Nici o constrângere în religie", proclamă *Coranul* (II, 256); „Voi cu religia voastră, eu cu a mea" (CIX, 6); „Spune-le: Credeţi sau nu credeţi în el [în *Coran*]" (XVII, 107); „Nu tu eşti cel care poţi călăuzi pe cine doreşti; Dumnezeu este cel care călăuzeşte pe cine vrea El" (XXVIII, 56). Astfel de precepte incită la încredere în Cuvântul revelat. Dar trebuie ca acest Cuvânt să fie anunţat oamenilor. De aici provine necesitatea răspândirii mesajului coranic în interiorul şi în afara spaţiului islamic. Această idee capătă forţă în epoca modernă, ca o consecinţă a amplorii apostolatului creştin în ţările Islamului, începând cu primii ani ai secolului al XIX-lea.

2. Deşteptarea misionară a lumii musulmane. Am subliniat deja rolul stimulator pe care l-a avut în lumea arabă reînnoirea comunităţilor creştine sub impulsul misiunilor protestante şi catolice. Fără îndoială, această operă misionară nu a avut drept efect imediat o replică

musulmană sub forma unor misiuni destinate să islamizeze popoare considerate păgâne, adică să ducă cuvântul coranic în ţările creştine. Totuşi deschizătorii de drum ai acţiunii misionare în Islamul modern nu au rămas insensibili faţă de exemplul creştin. Printre ei, să-l enumerăm pe Rashīd Ridā (1866–1935), neobositul popularizator al reformismului musulman modern. R. Ridā a fost cel dintâi în lumea arabă care s-a gândit la formarea misionarilor musulmani la cerinţele epocii. Lui i se datorează întemeierea unui centru de misiologie în insula El-Roda (Cairo), în martie 1912. Aici au început curând să vină candidaţi originari din toate orizonturile lumii islamice. Această iniţiativă a lui R. Ridā, ca şi lucrările sale — în special cele publicate în influenta revistă *Al-Manār* — au contribuit la familiarizarea opiniei publice musulmane cu opera misionară.

Perioada interbelică a fost martora închegării unei mişcări ce va avea incidenţe importante în viaţa politică şi religioasă a lumii arabe după anii 1950. Este vorba de *Asociaţia Fraţilor Musulmani* (AFM), constituită în aprilie 1929 (la Ismailia) în jurul unui profesor şi predicator, Hasan al-Bannā (1906–1949). Înainte chiar de înfiinţarea asociaţiei, H. al-Bannā preconizase fondarea unei instituţii pentru formarea predicatorilor şi misionarilor.

Într-un mesaj către al V-lea Congres al AFM (februarie 1939), H. al-Bannā defineşte referinţele identitare ale mişcării sale: *Salafiyya*; sunnism (ortodoxie); sufism. Totodată, el îi defineşte scopurile: formare politică; crearea de structuri pentru promovarea acţiunilor sportive; întemeierea unei ligi cu caracter cultural şi ştiinţific; societate economică; ideologie socială.

Pentru a-şi îndeplini obiectivele, mişcarea bannāistă avea la dipoziţie diferite mijloace de acţiune: seminarii

pentru formarea misionarilor; asociaţii pentru încadrarea tinerilor; centre de predicare religioasă; editare de publicaţii, broşuri şi cărţi de buzunar pentru marele public, cum ar revista *Al-Muslimūn* (Musulmanii), apărută la Cairo şi Damasc în 1951, apoi, începând cu 1961, la Geneva.

Aşadar în prima jumătate a secolului al XX-lea ideea misionară îşi croia drum prin spaţiul musulman. Fazei de tatonări îi va urma cea de conştientizare a noilor perspective de apostolat islamic, atât în interiorul cât şi în exteriorul întregii *Umma*, ţinând cont de posibilităţile oferite de tehnicile moderne de comunicare.

3. **Către un nou apostolat: *da'wa*.** — *Da'wa* (în arabă, apel, apostolat) nu este străină de spiritul Islamului, căci ea are fundament coranic: „Cheamă spre calea Domnului tău..." (XVI, 125).

Teologii moderni au elaborat o doctrină a apostolatului musulman ca reacţie la acest îndemn coranic care „cheamă spre Dumnezeu". Marele reformator algerian ibn- Bādīs a formulat punctele esenţiale ale acestei doctrine: „A chema spre Dumnezeu este o obligaţie a oricărui musulman. El trebuie să predice fără încetare, chiar dacă nu este urmat de nimeni. Dumnezeu este cel care îi călăuzeşte sau îi rătăceşte pe oameni; ceea ce El ne cere nouă este de a transmite [mesajul revelat]" Autorul enumeră diferitele aspecte ale acestui apostolat. Să le menţionăm pe cele care se referă direct la opera misionară: „A chema spre Dumnezeu înseamnă a expune argumentele Islamului, a respinge prejudecăţile întreţinute pe seama lui, a face cunoscute frumuseţile sale nemusulmanilor astfel încât aceştia să adere la el, iar musulmanilor mai puţin convinşi astfel încât să-i întărească în credinţa lor."[64]

---

[64] Vezi Ali Mérad, *Ibn Bâdîs, Commentateur du Coran*, pp. 102–110.

După anii 1960, necesitatea de a „transmite mesajul" (*tablīgh*) apare ca o idee de bază la autorii musulmani. Pentru unii dintre ei este vorba realmente de a *reislamiza* societăţile musulmane. În acest scop, eforturile se vor concentra asupra cultului şi respectării legii islamice (*Sharī'a*). Pentru alţii, misiunea religioasă constă pur şi simplu în a răspândi cuvântul Islamului printre nemusulmani.

Acţiunea misionară islamică se află încă într-o fază de căutări. Unii autori preconizează metode inspirate din experienţa creştină în domeniu, privilegiind trei tipuri de sarcini: a predica, a învăţa, a îngriji; în vreme ce alţii cer să fie depăşit stadiul de „performanţe" individuale, iar misiunea să fie gândită în termeni de organizare „luminată, dinamică şi multidimensională"[65].

În cursul ultimelor decenii, opera misionară islamică s-a dezvoltat gradual, sub egida unor numeroase organizaţii cum ar fi:

— Arabia Saudită: Liga Islamică Mondială (*Rābitat al-'Ālam al-Islāmī*, Mecca, mai 1962);

— Indonezia: *Dewan Da'wa Islamijah Indonesia*, Oficiul indonezian al misiunii islamice (mai 1967);

— Pakistan: *World Federation of Islamic Missions* (Federaţia mondială a misiunilor islamice, Karachi);

— centre misionare existent în alte ţări (Emiratele Arabe Unite, Libia etc);

— Universitatea Al-Azhar din Egipt dispune de un *Departament de misiologie*; mişcarea Ahmadiyya (de origine pakistaneză) întreţine misiuni pe toate continentele, în principal în Europa şi America de Nord;

---

[65] Muh. Fazlur Rahman Ansari, *The Qur'anic Foundations ...*, vol. II, p. XXVI.

— în Statele Unite, Comunitatea islamică afro-americană (*The Nation of Islam*) s-a transformat în 1975 în Misiunea Islamului în Occident (*The Mission of Islam in the West,* cu sediul la Chicago);

— de remarcat, în sfârşit, *Primul Congres mondial al Da'wa islamice* reunit la Khartoum (30 martie–1 aprilie 1981)

Noul elan misionar care se dezvoltă în lumea musulmană dovedeşte o fidelitate faţă de Islamul originar (atitudine pe care încearcă să o exprime diferite curente „fundamentaliste"); pe lângă aceasta, el arată voinţa de a induce o dinamică (socioculturală şi politică) demnă de prima perioadă de aur a Islamului.

Noul spirit misionar este pătruns de o viziune modernă a *Jihād*-ului, acest „mare efort pe Calea lui Dumnezeu", perceput în general din exterior ca un activism religios care degenerează fatalmente în „război sfânt". Etica islamică actuală tinde să pună accentul pe aspectele constructive şi paşnice ale *Jihād*-ului: o activitate ce poate cuprinde o diversitate de opere sociale şi culturale, de la nivelul cel mai umil până la marile cauze care impun sacrificii, în interesul superior al Comunităţii şi al umanităţii în ansamblul ei.

Cu toate acestea, nu trebuie să facem abstracţie de permanenţa tendinţelor triumfaliste conform cărora: a) prin natura lui, Islamul este menit să se extindă (adagiu clasic); b) Comunitatea islamică nu trebuie să abdice în faţa încercărilor istorice, nici să renunţe la concepţia „virilă" a *Jihād*-ului.[66]

---

[66] Fazlur Rahman, *Islam*, p. 37.

III. Islamul în mişcare

De câteva decenii, Islamul a intrat într-o fază de emulaţie care se orientează când spre izvoarele lui fundamentale, când spre orizonturi noi, sub fascinaţia ideologiilor revoluţionare. Fundamentalismul şi (sau) dinamica sociopolitică apar astăzi ca referinţe obligatorii în discursul islamic. Ele constituie baza ideologică a numeroase instituţii care au ca obiectiv servirea cauzei islamice (la scară regională sau internaţională) şi promovarea unităţii şi solidarităţii popoarelor musulmane.

1. **Căile spre unitate.** După încheierea decolonizării, tendinţa spre unitate s-a făcut simţită pretutindeni pe cuprinsul spaţiului musulman atât la nivel religios (în favoarea ecumenismului), cât şi politic (pentru concertare şi cooperare interislamică).

A) Ecumenismul islamic a fost mai întâi substanţial servit de ideologia reformistă modernă, începând cu sfârşitul secolului al XIX-lea (în India, lumea arabă etc). În perioada interbelică, dezbaterea pe tema califatului (vezi p. 77) a pus în lumină contradicţiile tezelor panislamiste, dar totodată a constituit un revelator al tendinţelor ecumenice. Acestea pun problema unităţii islamice pe planul credinţei şi nu pe cel politic, şi pledează pentru eliminarea divergenţelor întreţinute în mod dăunător de şcoli, mai cu seamă în ceea ce priveşte conceperea legii religioase. Autorii reformişti au militat pentru depăşirea sectarismului şcolilor. Pentru ibn-Bādīs (m. 1940), „ceea ce valorează pentru toţi oamenii din toate timpurile este Islamul cu toate Şcolile sale, şi nu una singură ori anumite Şcoli, oricare ar fi acelea” (*Al-Shihāb*, noiembrie 1938, p. 130).

Această tendinţă unificatoare îşi va găsi concretizarea după încheierea războiului (1949) prin crearea la Cairo a

unui *Oficiu de apropiere între şcoli* (sunnite şi şiite). În acelaşi timp (februarie 1949), o conferinţă interislamică reunită la Karachi a încercat să relanseze *Congresul Musulman Mondial* (CMM), rezultat din Congresul panislamic de la Ierusalim (1931), care nu supravieţuise împărţirii Palestinei (1947). Obiectivul a fost realizat după doi ani (la a II-a Conferinţă de la Karachi, din februarie 1951). Acest organism şi-a fixat drept scopuri „popularizarea conceptului ideologic al unei Comunităţi islamice mondiale" şi stabilirea între membrii acesteia a unor legături de bunăvoinţă, de înţelegere reciprocă şi de unitate.

Începând cu anii '70, *Organizaţia Conferinţei Islamice* (OCI) tinde să eclipseze CMM. Ele slujesc aceluiaşi obiectiv, însă cea dintâi are instrumente mai eficace în calitate de organizaţie interguvernamentală. În plus, CMM se află în concurenţă cu alte organizaţii interislamice finanţate de diverse state (Arabia Saudită, Indonezia, Libia etc) şi, ca atare, destinate să conjuge cauza islamică cu ideologia naţională.

Cu toate că activităţile panislamice se dezvoltă în jurul mai multor poli — din Maroc până în Pakistan —, Mecca este locul care tinde să devină centrul privilegiat al concertării islamice. Marele pelerinaj anual furnizează ocazia întâlnirilor dintre liderii musulmani într-o ambianţă propice serenităţii; totodată aici este locul unei largi interferenţe de idei aduse de milioane de oameni veniţi din toate orizonturile planetei. În sfârşit, graţie pelerinajului de la Mecca, reprezentanţii minorităţilor musulmane izolate capătă conştiinţa că aparţin unei mari comunităţi ce se doreşte frăţească şi solidară.

B) *Solidaritatea islamică* este unul dintre obiectivele prioritare ale statelor musulmane care, la ieşirea din era

colonială, aveau mai mult ca oricând nevoie să întărească cooperarea dintre ele. Astfel, cu ocazia primului summit islamic de la Rabat (22–25 septembrie 1969), ce a urmat incendierii moscheii Al-Aqsā din Ierusalim (21 august 1969), şi în ciuda divergenţelor ideologice, ţările musulmane au căutat să definească o poziţie comună faţă de sionism. Ca urmare a summitului de la Rabat, Conferinţa islamică a miniştrilor Afacerilor Externe va deveni organul instituţional al coordonării şi cooperării dintre statele musulmane sub titulatura de Organizaţia Conferinţei Islamice (OCI, cu sediul la Jeddah)[67].

În afara activităţii diplomatice propriu-zise (misiuni de bune oficii etc), OCI animă cooperarea între ţările musulmane prin intermediul organismelor specializate cum ar fi: Organizaţia Islamică pentru Educaţie, Ştiinţă şi Cultură (ISESCO), Agenţia Islamică de Informaţii (INA), Fondul Islamic de Solidaritate (IFS), Banca Islamică de Dezvoltare (IDB).

Organ de legătură între membrii unei vaste entităţi geopolitice şi culturale, OCI poate cu dificultate să joace un rol unificator la scara lumii islamice. Dar ea poate cel puţin să menţină dialogul dintre popoarele înrudite şi totuşi separate de bariere ideologice, adesea învrăjbite pe nedrept de regimurile antagoniste.

2) **Tentaţiile triumfalismului.** Imaginea unei *Umma* paşnice şi solidare face parte dintre reprezentările care flatează sensibilitatea musulmană. Dar ce se poate spune despre eşecurile istorice ale lumii islamice de la începutul secolului al XX-lea încoace? Dar de neputinţa statelor

---

[67] Carta OCI a fost adoptată la Conferinţa de la Jeddah (29 februarie–4 martie 1972).

musulmane în faţa nenorocirilor care se abat asupra unor popoare *frăţeşti*? Ce este de spus despre nedreptăţile sau despre atingerile la drepturile omului care au loc în unele ţări sub pretextul mesajului islamic?

În faţa acestor realităţi, numeroase voci musulmane se ridică pentru a respinge optimismul excesiv al unora şi triumfalismul altora. Din această perspectivă, literatura misionară este promptă în a hrăni iluziile din imaginarul colectiv al lumii musulmane. Este foarte uşor să supralicitezi semnificaţia anumitor convertiri[68] sau să exagerezi progresul Islamului de-a lungul şi de-a latul globului pentru ca apoi să poţi profetiza: „Viitorul aparţine Islamului — şi Islamului singur"(F. R. Ansari, *op. cit.*, I, p.XXXV).

Realitatea faptelor îndeamnă la aprecieri mai modeste, în special în domeniul misionar, unde există raţiuni de a considera că: *a)* avansul numeric al Islamului în Africa, spre exemplu, ar echivala cu exact rata de creştere naturală ale populaţiilor de pe acest continent; *b)* în materie de statistică, fascinaţia numărului este adesea nejustificată, neţinându-se seama de condiţiile de viaţă ale popoarelor în cauză: demografie galopantă, sărăcie extremă, impact major al catastrofelor naturale (ciclonul din 30 aprilie 1991 din Bangladesh a făcut circa 200 000 de morţi şi a lăsat fără adăpost 10 000 000 de oameni); *c) Da'wa* constă mai mult în discurs (cu ocazia numeroaselor şi costisitoarelor simpozioane internaţionale) şi mai puţin în servicii reale şi proiecte concrete de ameliorare a sorţii populaţiilor dezavantajate din Africa şi Asia. În anumite ţări cu majoritate musulmană, opera misionarilor creştini în

---

[68] Vezi în acest sens, Lisbeth Rocher şi Fatima Cherqaoui, *D'une foi à l'autre. Les conversions à l'Islam en Occident*, Paris, Le Seuil, 1986, p. 7.

materie de învăţământ şi sănătate este mult mai semnificativă decât cea a misiunilor islamice[69].

În lumina acestor realităţi, criticile nu ezită să denunţe: arhaismul discursului islamic contemporan şi tendinţa sa demagogică; pervertirea ideologiei *islamice* care, în loc să afirme vocaţia sa eliberatoare, a devenit argument al legitimării unor dominaţii de tip feudal; confiscarea Islamului de către „oamenii religiei", mai grijulii faţă de interesele lor decât faţă de *slujirea* poporului; ataşamentul regimurilor autocratice la imperative de ordine (legală şi morală) şi mai puţin faţă de valorile de dreptate socială şi libertate, conforme cu mesajul originar al Islamului.

Aceste tendinţe critice doresc să definească ideologia islamică contemporană nu pe un vag idealism extras dintr-un trecut mitic, ci pe realităţile unei lumi devenite multipolare, al cărei viitor trece în mod necesar prin interdependenţa popoarelor şi dialogul civilizaţiilor. O lume în care, prin urmare, naţiunile islamice nu vor trebui să facă o cauză din formarea unui ansamblu monolit, închis rezonanţelor exterioare.

---

69 Tariq Qurayshi, „Islamic Dawah: Myth and Reality", *The Journal (MWL)*, ianuarie 1981, p. 43.

POSTFAŢĂ

Începând cu ultimii ani ai secolului al XX-lea, lumea Islamului înregistrează o serie de momente cruciale, la scară istorică şi pe plan simbolic. Nu avem spaţiul necesar pentru a ilustra atâtea evenimente care reprezintă pentru popoarele musulmane grave teme de meditaţie şi de îngrijorare în pragul celui de-al treilea mileniu.

Lumea musulmană nu s-a vindecat încă după traumatismele cauzate de „războiul Golfului" (2 august–3 aprilie 1991), de oroarea „purificării etnice" din Bosnia-Herţegovina (1997–1999), de tragedia poporului palestinian mediatizată îndeosebi după începutul celei de-a doua *Intifade* (28 august 2000); la fel, de *războaiele uitate* pe care le poartă populaţiile musulmane din Kashmir, din Cecenia etc. În schimb, în lumea liberă, marile realizări ale istoriei contemporane revelează o nouă dinamică, menită să promoveze pacea, progresul social şi Drepturile Omului, mai ales printre naţiunile europene proaspăt eliberate de sub jugul sovietic. Dacă prăbuşirea Zidului Berlinului (9 noiembrie 1989) a dat semnalul prăbuşirii universului totalitar în Europa, nici un alt eveniment de egală încărcătură simbolică nu a marcat de atunci istoria ţărilor musulmane (cu excepţia cazului Republicilor musulmane din fosta URSS, care obţin suveranitatea în sânul Comunităţii Statelor Independente pe 22 octombrie 1993).

Din contra, mai curând asistăm la o evoluţie negativă a situaţiei popoarelor musulmane de pe glob. Mizeriei interne, direct sau indirect imputabilă anumitor regimuri

naţionale, i se adaugă nedreptăţi ce decurg din noua ordine internaţională. Hegemonismul supraputerilor apasă tot mai mult asupra destinului popoarelor musulmane. În consecinţă, acestea se află într-o luptă perpetuă cu adversităţile, care se definesc, în opinia lor, prin atitudini şi discursuri amintind de cruciadele împotriva Islamului.

Prin atentatele din 11 septembrie 2001 îndreptate împotriva Statelor Unite la New York şi Washington, anumiţi *desperados* ai lumii musulmane au declarat război sistemului american, perceput ca o încarnare a imperialismului de proporţii planetare. Având în vedere ecourile catastrofice, aceste tragice evenimente riscă să umbrească viitorul lumii islamice pentru mulţi ani. Ce concluzii se pot trage de aici? Pe de o parte, am asistat la cea mai crudă dezlănţuire de barbarie, care a aruncat mii de nevinovaţi în infernul suferinţei şi morţii; în sens opus, ar fi o lectură cu tonalitate mesianică, tinzând să justifice mânia răzbunătoare a popoarelor umilite.

Nimic nu va mai fi ca înainte după acel septembrie negru al anului 2001. Cine ar îndrăzni pe viitor să mai decreteze culpabilizarea şi diabolizarea colectivă, atitudini pe care Islamul le recuză? Cine ar putea să mai accepte discursuri repetate cu referiri religioase, care să construiască teze ce denaturează esenţa mesajului islamic? Cine nu va dori apariţia în teritoriul Islamului a unei înalte instanţe a adevărului, susceptibilă să inspire încrederea şi respectul, după modelul marilor figuri carismatice ale vremurilor noastre? Absenţa unei astfel de instanţe morale îi lipseşte în mod dureros lumii musulmane. Anarhia legitimităţilor nu a folosit decât profeţilor nenorocirii care, invocând „şocul civilizaţiilor”, se lansează în diatribe contra cvasitotalităţii speciei umane. Din cauza unor atare discursuri

inspirate de ignoranţă şi prejudecăţi, discreditul planează asupra islamismului.

Dar odată trecut şocul emoţional, raţiunea va şti să readucă „efectul Afghanistan” la strictele sale dimensiuni. Căci valorile umanismului, ale bunătăţii şi ospitalităţii sunt proprii imensei majorităţi a Comunităţii islamice. Va mai fi încă nevoie de timp, fără îndoială, pentru ca lumea Islamului să înceteze de a mai provoca frica şi a mai fi desemnată pe nedrept ca noul „imperiu al Răului”. Este urgent necesar ca valorile islamice să fie restaurate în adevăratele lor dimensiuni, ca izvoare hrănitoare ale civilizaţiei universale. Nici o iniţiativă pedagogică şi mediatică nu ar fi de prisos în această necesară acţiune de dreptate şi adevăr.

Astăzi, când multe dintre ele sunt reduse la rolul de *Supleante* (Eschil) sau la statutul de suveranitate supravegheată, naţiunilor musulmane le revine rolul de a pacifica ele însele spaţiul islamic în vederea eliminării factorilor de frustrare socială şi de insecuritate, dar şi pentru a promova valorile democratice, elemente în măsură să dinamizeze forţele de progres din ţările Islamului şi prin aceasta să resoarbă factorii de obscurantism şi intoleranţă.

BIBLIOGRAFIE

Această listă nu reia decât titlurile citate în text. Ea îi menţionează pe autorii musulmani ale căror opere, dincolo de aportul ştiinţific, au valoare de mărturie. În pofida bogăţiei contribuţiilor arabe în domeniu, a trebuit să ne rezumăm la studiile accesibile în limbile franceză sau engleză.

GENERALITĂŢI. PROBLEMATICA MODERNISMULUI

'Abduh Muhammad, *Risālat al-Tawhīd*, Cairo, 1897; trad. lb. franc. de B. Michel şi Moustapha Abdel Razik: *Rissalat al Tawhid. Exposé de la religion musulmane*, Paris, Geuthner (1925), 1965.

Ahmad Aziz, G. E. von Grunebaum, *Muslim Self-Statement in India and Pakistan, 1957–1968*, Wiesbaden, O. Harrassowitz, 1970.

Ahmad Aziz, *Islamic Modernism in India and Pakistan, 1857–1964*, Oxford Univ. Press, 1967.

Ameer Ali, *The Spirit of Islam* (1922), Londra, Chatoo & Windus, 1978.

Amsari Muh. Fazl-ur-Rahman, *The Qur'anic Foundations and Structure of Muslim Society*, Karachi, 1977, 2 vol.

Encyclopédie de l'Islam/The Encyclopaedia of Islam, Brill, Leiden.

Iqbal Mohammad, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Oxford, 1934; trad. lb. franc. de Eva

Meyerovich, *Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam*, Paris, 1955.

Islam Today/L'Islam aujourd'hui (engleză-arabă-franceză). Publicaţiile ISESCO (Rabat).

Jansen G. H., *Militant Islam*, Londra, Pan Books, 1979.

Mansour Fahmy, *La condition de la femme dans la tradition et l'évolution de l'islamisme*, teză, Paris, F. Alcan, 1913.

Mérad Ali, art. „*Islāh*" (Réforme, réformisme), *Encyclopédie de l'Islam*, vol. IV, 1973, pp. 146–170.

— *L'exégèse coranique*, Paris, PUF, colecţia „Que sais-je?", 1998.

— *La tradition musulmane*, Paris, PUF, colecţia „Que sais-je?", 2001.

Bhutto Zulfikar Ali, *Thoughts on some Aspects of Islam*, Lahore, Ashraf, 1976.

Gardet Louis, *Les hommes de l'Islam*, Paris, Hachette, 1977.

Rahman Fazlur, *Islam*, 1966; ed. a 2-a, Univ. of Chicago Press, 1979.

Said Edward W., *Orientalism*, Londra, 1978, trad. lb. franc.: *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Paris, Le Seuil, 1980.

Sardar Ziauddin, *The Future of Muslim Civilisation*, Londra, Croom Helm, 1979.

United Nations, *World Statistics Pocketbook*, New York, 2001.

CUPRINS

Istorie universală *Microsinteze*

Pentru cei care şi-au încântat copilăria cu savuroasele poveşti ale Şeherezadei, sau pentru cei a căror curiozitate s-a aplecat asupra istoriilor fascinante ale călătorilor arabi şi persani, care au străbătut continente şi au deschis drumuri nu numai pentru comerţ, ci şi pentru imaginaţie, acest Islam vindicativ şi „alienat", cum îl numeşte Ali Mérad, este necunoscut.

Ali Mérad încearcă să prezinte unor cititori a căror opinie este, de cele mai multe ori, dependentă de prejudecăţi sau de informaţii parţiale şi de explicaţii simpliste, diversitatea unei lumi pe care nu o mai putem ignora. Cartea sa, scrisă din punctul de vedere al celui care este împărţit între două civilizaţii – cea islamică şi cea modernă occidentală –, este, în zilele acestea, lectura care poate fi considerată o elementară necesitate.

Colecţie coordonată de ŞERBAN PAPACOSTEA,
membru corespondent al Academiei Române

În curs de apariţie:

- *ISTORIA SUA DUPĂ 1945*
  de Jacques Portes
- *MAREA BRITANIE ÎN SECOLUL XX*
  de François-Charles Mougel
- *COMMONWEALTH-UL*
  de Henri Grimal

ISBN: 973-653-462-6

